Hasan UÇAR*, Mehmet Emin GÜZEL**

Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-efkâr fî reddi'l-enzâr* Adlı Eserinin Hadis İlmi İle İlgili İkinci Bölümünün Tahkiki

Öz: *Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr,* Şeyhülislam Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) altı bölümden oluşan ve her birinde on ayrı meseleyi muhakemat usulü ile ele alan eseridir. Alâuddîn Ali b. Musa er-Rûmî'nin (ö. 841/1438) sorular sorduğu ve Siracuddîn b. Saduddîn et-Tevkı'î'nin (ö. 886/1481) cevapladığı toplam atmış konuda Molla Hüsrev hakemlik yapmış ve neticede muhakemat türünün en güzel örneklerinden sayılabilecek bu eser ortaya çıkmıştır. Kur'ân, Hadis, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Arap Dili Belagâtı ve Mantık ilimlerinin netameli görünen bu konuları, altı fasılda tartışılmıştır. Daha önce dört bölümü tahkik edilmiş olan eserin ikinci bölümü, Peygamberimiz'den gelen bazı rivayetlere tahsis edilmiş; hadisler siyeri nebîye ışık tutan bir analizle incelenmiştir. Eserin geneline hakim olan akıl yürütme formlarına bağlı mantıksal çıkarımları, yoğun dil felsefesini ve nüanslarda hakikati arayan yaklaşım tarzını bu bölümde de görmek mümkündür. Dönemin ulaştığı kültür seviyesini başarılı şeklide yansıtan Molla Hüsrev, ele aldığı konulardaki rivayetleri; dil, mantık ve felsefe üzerinden irdelemiştir. Eser, Molla Hüsrev'in bahsi geçen ilimlere vukûfunu ve ifade gücünü göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Molla Hüsrev, Nakdu'l-Efkâr, Muhakemât, Tahkik, Hadis.

A Critical Edition of the Second Chapter in Molla Hüsrev's *Naqd al-afkār fī radd al-anzār*

Abstract: This article is a critical edition of the Second chapter of the book Naqd al-afkār fī radd al-anzār penned by Molla Hüsrev (d. 885/1480). In the book, Sirāj al-dīn b. Said al-dīn al-Tawqīkī (d. 886/1481) answers the questions posed by Alā al-dīn Ali b. Mūsā al-Rūmī (d. 841/1438). Molla Hüsrev, acts as a referee from a philosophical and rational point of view on their thoughts regarding subjects. As a good example of the adjudication genre, the book consists of six chapters discussing particular subjects, with ten issues in each, by using the method of adjudication (muhākamāt) These subjects include Quran, Hadith (the speeches of the prophet), jurisprudence, juridical methodology, Arabic language and rhetoric and logic. This Second chapter is the historiography of the prophet's life. Four chapters of this book, have been previously edited. It is possible to see the logical inferences depending on the reasoning forms that dominate the work and the intense language philosophy in this section. Molla Hüsrev examined the narrations on the subjects he dealt with through language, logic and philosophy. The book shows Molla Hüsrev's knowledge of these sciences and his eloquence.

Key words: Molla Hüsrev, Naqd al-afkār, al-Muhākamāt, Critical Edition, Hadith.

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, hasan.ucar@selcuk.edu.tr

** Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr ORCID.org/ 0000-0001-6049-6616

ATIF: Uçar, Hasan., Güzel, Mehmet Emin. "Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-efkâr fî reddi'l-enzâr* Adlı Eserinin Hadis İlmi İle İlgili İkinci Bölümünün Tahkiki". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (Aralık/December 2021): 347-404.

Geliş Tarihi: 14.10.2021 Kabul Tarihi: 08.11.2021 DOI: 10.5281/zenodo.5803743 ORCID: orcid.org/ 0000-0003-1995-8414.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Giriş

Muhakemat; daha önce kaleme alınmış olan bir konuya başka bir yazar tarafından yazılan reddiyenin veya problem arz eden sorulara verilen cevapların, bir başka yazar tarafından hakemlenmesidir. Filozofları eleştiren Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfutu'l-felâsife*'si ile filozoflar arasında hakemlik yapan İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eseri bu türün en meşhur örneklerindendir.

Bu makale, Tokat ile Yozgat arasında yer alan Karkın köyünde doğan Şeyhülislam Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) altı bölümden oluşan ve her birinde on ayrı meseleyi muhakemat usulü ile ele alan *Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* isimli eserinin, Efendimiz'in hadislerine ayırdığı ikinci bölümünün edisyon kritiğidir.

Eserde Alâuddîn Ali b. Musa er-Rûmî'nin (ö. 841/1438) sorduğu sorulara Siracuddîn b. Saduddîn al-Tevkı'î[1] (ö. 886/1481) cevap vermiştir. Metinde soru soran "el-mevle'l-bâhıs" cevap veren ise "el-mevle'l-mucîb" olarak isimlendirilmiştir. Molla Hüsrev, metinde kendisinden "fakir" diye bahsetmiş; onların görüşleri üzerinden toplam altmış konuda felsefe ve akıl yürütmenin ağır bastığı bir hakemlik yapmıştır. Hadis-i şerifler üzerinden Efendimiz'in hayatına dair konuların ve hadislerdeki ifadelerin derin analizlerinin ele alındığı ikinci fasıl, özellikle ilk konusundan itibaren tartışmanın dil ve mantık üzerinden yapılacağını göstermektedir. Nitekim bu yapı, daha önce tahkiki yapılmış olan dört fasılda[2] olduğu gibi mantık ilmine tahsis edilmiş tahkiki devam fasla da hakimdir. Eser, Molla Hüsrev'in bahsi geçen ilimlere vukûfunu göstermesi ve muhakemat türünün bir örneği olması bakımından önemlidir.

1.1. Müellifin Hayatı ve Eserleri

1.1.1. Hayatı

Sivas'ın Karkın köyünde dünyaya gelen[3] müellifin asıl adı, Muhammed b. Kerâmûz/Ferâmüz'dür. Müellif, henüz küçük yaşta iken bir Türkmen beyi olan babasının ve-

1 Molla Siracuddîn'in ismi ve vefatı hakkındaki farklı görüşler için bkz. Musa Alak, "Molla Hüsrev'in Belagat İlimlerine Dair Haişiye Ale'l Mutavvel Adlı Eseri", *İslami İlimler Dergisi,* 6/2 (2011), 98.

2 Eserin birinci faslı Doç. Dr. Mustafa Şen, üçüncü faslı Dr. Anas Almadani, dördüncü faslı Dr. Adil Fadhıl Abed, beşinci faslı Doç. Dr. Hasan Uçar tahkik edilmiş ve çeşitli dergilerde yayımlanmıştır. Altıncı faslın tahkiki devam etmektedir.

3 Mustafa b. Abdillah Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir Arnavût (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010), 3/219. Bazı kaynaklarda bu köyün, Yozgat-Yerköy

fatından sonra eniştesi Hüsrev Bey'in himayesinde yetiştiğinden önceleri Hüsrev'in kayını, daha sonra Hüsrev namıyla bilinmiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra Edirne'de Şâh Melik ve Halebiyye medreselerinde müderrislik vazifesi ile göreve başlayan müellif, daha sonra Edirne Kadılığı ve kazaskerlik gibi önemli görevlerde bulunmuştur.[4] Analizci ve interdisipliner bir kişiliğe sahip olan müellif,[5] Fatih Sultan Mehmet tarafından sevilen ve sayılan bir ilim adamıdır. Fatih'in kendisini dönemin Ebû Hanife'si diye takdim ettiği ve huzurunda cereyan eden ilmi münazaralarda kendisine hakemlik rolü verdiği bilgisi kaynaklarımızda yer almaktadır.[6]

İstanbul'un fethinden sonra İstanbul kadısı Hızır Bey'in (ö. 863/1459) vefatının ardından Fatih Sultan Mehmet tarafından İstanbul'a davet edilmiş; kendisine İstanbul kadılığının yanı sıra Ayasofya müderrisliği görevi de verilmiştir. Fatih ile aralarında geçen bir sorundan dolayı İstanbul'dan ayrılıp Bursa'ya müderrislik görevine gitse de sonrasında Sultan, Molla Hüsrev'in gönlünü alıp onu İstanbul'a getirtmiş ve vefat edinceye kadar burada hizmet etmiştir. Hicri 885 yılında vefat eden müellifin cenazesi Bursa'ya nakledilerek orada inşa ettiği medresesinin avlusunda defnedilmiştir.[7]

Orta boylu, uzun sakallı olduğu belirtilen; güzel huylu ve alçak gönüllüğü ile maruf olan müellifin, kaynaklarda yer alan bilgilere göre sahip olduğu imkanlara rağmen kendi işini kendisi görmeyi tercih etmesi, onun mütevazı kişiliği hakkında bilgi vermektedir.[8]

civarında yer alan Karkın köyü olduğu bilgisi yer almaktadır. Bk. Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/252.

4 Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şakâikü'n-nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-osmaniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1975), 70; Ebü'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud Arnavût (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr), 9/512, 513; Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn, *el-Aʿlâm: Kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikın* (Beyrut: Dârü'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/328; Koca, "Molla Hüsrev", 30/30/252-254; Hasan Uçar, "Molla Hüsrev'in Nakdü'l-efkâr fî reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 123-26. Hadi Ensar Ceylan, Molla Hüsrev'in bizzat kendisinin babasının adını "Ferâmurz" şeklinde yazdığını ifade etmiştir. Bkz. Hadi Ensar Ceylan, *Molla Hüsrev'in delâlet anlayışı ve fürû'a yansımaları,* Ankara Ünv. Sosyal Bil. Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara-2011, s. 10.

5 Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr es Süyûtî, *Nazmü'l-ʿikyân fî aʿyâni'l-aʿyân*, thk. Philip Hitti (Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 1927), 109.

6 Taşköprizâde, *eş-Şakâikü'n-nu'mâniyye*, 71.

7 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/219.

8 Taşköprizâde, *eş-Şakâikü'n-nu'mâniyye*, 71.

1.1.2. Eserleri

Molla Hüsrev, başta fıkıh, fıkıh üsûlü, tefsîr ve dil dilimleri olmak üzere pek çok alanda telif, haşiye ve şerh türünden eser yazmıştır. Kaynaklarda kaydı olan eserleri şunlardır:

1- Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsirine yazdığı hâşiyesi.[9]

2- Taftazânî'nin belagât ilmine dair *el-Mutavvel* adlı şerhinin giriş bölümlerine yazdığı haşiyesi.[10]

3- Gurerü'l-ahkâm: Hanefi fıkhına dair telif eserdir. Kendisi bu eserini *Dürerü'l-hükkâm* adında bir eserle şerh etmiştir.[11]

4- Havâşî şerhi Mevlâna ʿAdudiddin el-Îcî ʿalâ muhtasari İbni'l-Hâcib: İbnü'l-Hâcib'in Muhtasarü'l-müntehâ adlı fıkıh usulüne dair eseri için el-Îcî'nin kaleme aldığı şerh üzerine yazdığı haşiyesidir.[12]

5- Kâşifetü şübühâti'l-ʿalâiyye: Farklı konuları barındıran telif eserdir.[13]

6- Mirkâtü'l-vusûl ilâ ʿilmi'l-usûl: Fıkıh usûlü alanında kaleme aldığı telif eserdir. Müellif bu esere *Mir'âtü'l-usûl* adında bir şerh yazmıştır.[14]

7- Müşkilü'l-ahkâm:[15]

8- Pezdevî'nin fıkıh usûlü alanında kaleme aldığı *Usûlu Pezdevî* adlı eserine yazdığı şerh.[16]

9- Risâle fî mesârîʿe mine'ş-şiʿr.[17]

10- Risâle fî beyti'l-mâl ve keyfiyeti tasarrufih ve fî mesârifihi'l-ʿaşere.[18]

9 Mustafa b. Abdillah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn ʻan esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, thk. Mehmed Şerefettin Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsil-Arabî), 1/190.

10 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/474, 475.

11 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1199.

12 Ahmed efendi Taşköprizâde, *Miftâhü's-saade ve misbâhü's-siyâde* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985), 2/172.

13 İsmail Paşa el Bağdadî, *Hediyetü'l-ʿarifin: Esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-ʿArabî, 1955), 2/211.

14 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1657.

15 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1695.

16 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/113.

17 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/220.

18 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/851.

11- *Risâle fî tefsîri kavlihi teʿalâ yevme ye'tî baʿzu ayâti Rabbike:* Risalenin başlığında yer alan ve Mutezilenin ehl-i sünnet aleyhine delil olarak kullandığı âyeti, Molla Hüsrev, ez-Zemahşerî ve el-Beyzâvi tefsirleri bağlamında açıklamıştır.[19]

12- *Risâle fi'l-velâ':* Köle hukuku alanında yazılmış bir eserdir. Molla Hüsrev, bu eserde, konuyla ilgili fukahânın görüşlerine yer vermiş katılmadığı hususlarda kendi görüşlerini belirtmiştir.[20]

13- Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *el-Hâşiyetü'ş-Şerîfiyye* adlı fıkıh usûlüne dair eserine yazdığı haşiyesi.[21]

14- Seyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhü'l-ʿakâʿidi'l-ʿadudiyye* adlı eserine yazdığı haşiye.[22]

15- *Şerhü'l-Miftâh.*[23]

16- Taftazânî'nin *et-Telvîh fî keşfi hakâiki't-Tenkîh* adlı eserine yazdığı haşiye.[24]

1.2. Eserin Konusu ve Müellife Aidiyeti

1.2.1. Eserin Konusu (Genel)

Eserin yazılış amacı, müellifin mukaddimede belirttiği üzere, Alâuddîn Ali b. Musa er-Rûmî'nin *en-Nikât ve'l-es'ile* risalesi ile Molla Siracuddîn'in *Kâtişifetü'ş-şübuhâti'l-Alâiyye* adlı eseri arasında farklı konularda cereyan eden soru-cevap diyalektiğine hakemlik yapmaktır.[25] Bu hakemlikte müellif, bazen bâhis tarafın sorularını bazen de mücîb tarafın cevabını yersiz veya yetersiz görmüş; kimin görüşüne katıldığını açıkça ifade ederek kendi görüşünü de beyan etmiş; yer yer onların düşüncelerinin haricinde bir çözüme de işaret etmiştir.[26]

19 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/855.

20 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/899.

21 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1857.

22 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1144.

23 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/220. Bağdadi bu eseri *Şerhu Telhîsil-Miftâh* adıyla kaydetmiştir. bk. Bağdadî, *Hediyetü'l-ʿarifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, 2/211.

24 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/497.

25 Eserlerin el yazmaları hakkında bilgi için bkz. Alak, "Molla Hüsrev'in Belagat İlimlerine Dair Haişiye Ale'l Mutavvel Adlı Eseri", 97.

26 Bk. Uçar, "Molla Hüsrev'in Nakdü'l-efkâr fî reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki", 128.

Alâuddîn er-Rûmî, eserin isminden ve yazmanın Sultan II. Murad'a ithâf ettiği baş kısmından anlaşıldığı üzere nükteli konularda meydan okurcasına *Keşşâf*'tan, *Hidaye*'den, *Miftah* ve *Adudiyye* şerhlerinden ve bu eserlerdeki bazı konulara yönelik itirazlardan akıl yürütme esaslı derlediği sorularla gerçek alimleri ve ilimlerini seraba benzettiği alimgeçinen insanları ayırt edeceğini ifade etmektedir.[27]

Eser mukaddime, altı bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Farklı ilim dallarına tahsis edilen bölümlerin her biri on başlığa ayrılmıştır. Eserin birinci bölümünde Kur'ân ve tefsir, ikinci bölümünde hadis ve nübüvvet, üçüncü bölümünde fıkıh, dördüncü bölümünde ilmi usûl, beşinci bölümünde belagât, altıncı bölümünde ise mantık ilmine dair konular tartışılmıştır.

1.2.2. Eserin Konusu (Tahkik Edilen Bölüm)

Eserin hadislerle ilgili konulara tahsis edilmiş olan ikinci bölümü, diğer bölümlerde olduğu gibi on başlığa ayrılmış; bu başlıkların çoğunda usule dair meselelere değinilmiştir. Yer yer hadis usulü perspektifiyle tartışılan bu konularda münazara ilminin yöntemleri kullanılmış, *bahs, bahis, mucib, iddia, hasm, delil, menʿ, îrâd, takrir* vb. diyalektik terimlerine sıklıkla yer verilmiştir. Eserin bu bölümünde ele alınan hadisler ve etrafında cereyan eden tartışmalar incelendiğinde bu hadislerin rastgele seçilmeyip tartışmaya açılan hadis özelinde müellifin haber ile ilgili bir usul konusunu gündeme getirdiği görülmektedir. Eserin içeriği ve Molla Hüsrev'in hakemliği başlıklar üzerinden şu şekilde özetlenebilir:

Birinci bahiste, haberin tanımı üzerinde duran müellif, tanımın *"efrâdını câmi ağyarını mani olması"* gerektiği ilkesinden hareketle haberin tanımında (ما يحتمل الصدق والكذب) yer alan kavramları incelemiş; harici karinelerle doğruluğu veya yanlışlığı kati olan haber türlerinin tanım dışında kalabilme ihtimalini sorgulamış ve haricî karinelerden bağımsız olarak mücerred mahiyetleri tasavvur edildiğinde doğru-yanlış ihtimali barındırdıklarından dolayı bunların, haberin tanımı kapsamına girebileceklerini ifade etmiştir.

Müellif, ikinci bahiste Hudeybiye antlaşmasından sonra kurbanların kesilip tıraş olunması[28] emrine sahabenin riayet etmemesi çerçevesinde sorulan soruyu ve

27 Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muslihiddîn Musa b. İbrahim er-Rûmî, *Risâletü'n-Nikât ve'l-Es'ile,* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 277), vr. 1b.

28 Bu başlık altında değinilen Hadislerin kaynaklarına, tahkikte yer verilmiştir.

cevabı değerlendirmiştir. Soruda Hz. Peygamberin emrine derhal uymak ile emre ittibâda geç kalmak arasında muhayyerliğin söz konusu olmayacağı, Efendimiz'in emrine uymayanlardan yakınması ile delillendirilmiştir. Peki, herhangi bir şekilde Efendimiz'in ifadesinin nesh olacağını düşünmüş olsalar dahi, sahabenin emre imtisalinin gecikmesi ne ile açıklanabilir?

Bir emir, derhal yerine getirilebilir. Ancak emre ittibâda terâhî de mümkündür. İttibânın derhal olması gerektiğinin vacip olduğunu ifade etmek, terâhinin varlığı ile çelişmektedir. Bu ilkeden hareketle soruya cevap veren Molla Siracuddîn'e göre, üç defa tekrar edilmesine rağmen sahabenin takındığı bu tavır, öncesinde kendilerine Hz. Peygamber'in verdiği bir habere olan bağlılıkları ile ilgilidir. Kaldı ki Sahabenin daha önce de Efendimiz'in emrine karşı muhtelif duruşları olmuştur. Efendimiz, onlarla istişarelerde bulunmuş; onların kendi görüşünden farklı olan görüşlerini de uygulamıştır. Molla Hüsrev hakem olarak, meselenin istişare boyutuna çekilmesi konusuna katılmamakla birlikte sahabenin, Efendimiz'in Mekke'ye girileceğine dair va'dine odaklanmış olmalarının ve bu va'din o sene olacağına ve nesh olmayacağına inanmalarının, emre imtisalde tehire sebep olduğunu ifade etmiştir.

Üçüncü bahiste, Ramazan'da yapılan umrenin hacca denk olacağı hakkındaki rivayet üzerinden Hz. Peygambere ait haberlerin hakiki anlama hamledilmesi mümkün olmadığında mecazi anlama hamledilmesi gerektiği hükmüne vurgu yapılmıştır. Nitekim bâhise göre sorun, nafilenin sevabının farza denk olamayacağıdır. Mucîb buna çözüm olarak Ramazan'da yapılan umrenin, farz olan değil nafile olan bir hacca muadil olduğunu ifade etmiştir. Ramazan ayının şerefi, Hac günlerinin şerefine, orucun kıymeti de Hac'taki Arafat vb. mekanlardaki ibadetlerin kıymetine denktir. Ayrıca mucîbe göre meselenin "Zeyd aslandır" ifadesinde olduğu gibi mecazi bir yönü de vardır. Molla Hüsrev ise meseleyi bu son cümleden hareketle ele alır. Zira "lafzın hakiki anlamının imkansızlığı, en yakın mecazi anlamını mümkün kılar" ilkesinden hareketle hakiki anlama hamledilip sevap konusunda tevili yapılan bir meselede mecazi anlam aramak mümkün değildir.

Dördüncü bahiste müellif, Zü'l-yedeyn hadisi üzerinden haberin doğruluğunu veya yanlışlığını belirleyen ölçütü gündeme getirmiştir. Haberin mihenk noktası, vakıaya uyup uymaması mı yoksa mütekellimin zannına uyup uymaması mıdır? Zira "Namaz mı kısaldı yoksa siz mi unuttunuz?" sorusuna Efendimiz'in "bunların hiçbiri olmadı" şeklinde cevap vermesi zahiren vakıaya uygun değildir. Efendimiz'in yalan söylemesi de mümkün olmadığına göre bu ifadesi nasıl açıklanabilir? Molla

Siracuddîn bu soruya, mukayyed haberlerde ifadenin doğruluğunun ve yanlışlığının tespitinin kayda bağlı olduğunu ifade ederek cevap vermiştir. “Zeyd şu an evde oturmaktadır” cümlesi Zeyd başka bir yerde oturmakta iken yalan, “Zannımca burada on dirhem var” cümlesi ise dokuz dirhem varsa yalan değildir. Efendimiz’in ifadesi de zan ile kayıtlı bir cümle olduğu için bu şekilde değerlendirilmelidir. Molla Hüsrev ise şart cümleleri ile zaman veya mümtenî lafızlarla mukayyed ifadelerden örnekler vererek mucîbi desteklemiştir. Ayrıca Molla Hüsrev bunun sehiv ile veya Allah’ın unutturması ile olduğu şeklindeki açıklamalara yönelik nüanslara da dikkat çekmiş; lafzın mecaza hamledilesini de *hakiki anlama hamletmek için karine bulunduğundan dolayı mecazın mümkün olmadığını* ifade ederek kabul etmemiştir.

Beşinci bahiste ise Alâuddîn er-Rûmî, iki ayrı haberi vahidden birinin namazın sıhhat şartlarından sayıldığı halde diğerinin sayılmamasını sorgulamıştır. Sıhhat şartlarından sayılan haberi vahid için bir nassı delil getiren Molla Siracuddîn’in verdiği cevabı yetersiz görerek, ona diğer haberi vahid ile ilgili nassı hatırlatan Molla Hüsrev, aslında bu farklılığın Şafi mezhebinde olmadığını ifade etmiş ve bunu, haberi vahiddeki ifadenin içeriğini, nassın tahsis etmesiyle izah etmiştir. Mucîb tarafından meselenin başka bir sorunsalı olan “besmelesiz abdestin olmayacağı” ve “Fatihasız namazın olmayacağı” rivayetlerindeki aynı ifade kalıplarının farklı hükme bağlanmasını ise Molla Hüsrev asıl ve fer’ arasındaki farka dayandırmıştır.

Altıncı bahiste Efendimiz’in, zahiren ifadenin anlaşılmasını zorlaştıran bir istidlali konu edilmiştir. Molla Siracuddîn, ayet ile yapılan bu istidlaldeki harfi cerin anlamına, başka bir ayetten istidlal ederek bu soruya cevap vermiştir. Hadis üzerine yaptığı ikinci yorum ise hazif konusunun ifadenin anlaşılmasında gözden kaçırılmaması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca ona göre kavramların tam anlaşılmaması, yanlış anlamalara sebep olmaktadır. Molla Hüsrev ise mucîbin kavramlar üzerindeki analizlerine bazı katkılar sunarak “mecaz-ı hazif” ve “mecaz-ı mülâzeme” ile açıklanabilecek olan söz konusu hadis üzerinden, hâssın âmm ifade etmesi için delil aramıştır.

Yedinci bahiste ise sahabenin Efendimiz’e say yapmaya Safa’dan mı yoksa Merve’den mi başlamaları gerektiğini sormaları, bâhis tarafından konu edilmiş; Efendimiz’in ayeti referans göstermesi ve ayetteki “vâv” atfının tertip ifade edip etmediği sorgulanmıştır. Zira Efendimiz’in ayetteki sıralamaya işaret etmesi, harfi cerin tertip ifade ettiğini; sahabenin bu soruyu sorması ise tertip ifade etmediğini göstermektedir. Safâ’dan başlanmasının “vâv”dan değil, Efendimiz’in emrinden kaynaklandığını

belirten Molla Siracuddîn'in cevabını uygun bulmayan Molla Hüsrev, verdiği örnek üzerinden haberi vahid ile Kur'ân nassı arasındaki ilişkiyi incelemiş; haberi vahidin delâleti kat'î bir Kur'ân nassıyla çelişme durumunda Kur'ân nassının öncelenmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Sekizinci bahiste ise Efendimiz'in Peygamberlikten önceki ibadeti sorgulanmıştır. Efendimiz, Ehli kitaptan aldığı bilgilere göre ibadet etmişse, ibadet konusunda onlara nasıl güvenmiştir? Kitaba göre ibadet etmişse, tahrif olmuş bir kitaba göre ibadet mümkün müdür? Bu soruda el-Mevle'l-mucîb'in ifadesine yer verilmemiştir. Molla Hüsrev ise bu konuda Efendimiz'in keşf yoluyla kendisinden önceki şeriatlara uyarak ibadet ettiğini düşünmektedir.

Dokuzuncu bahiste ise hata ve unutmanın Muhammed (sav) ümmetinden kaldırılması ile ilgili olarak kavramsal analizlere ve hükmün varlığı ile kaldırılan hükmün varlığı arasındaki mantıksal çıkarımlara yer verilmiştir. Söz konusu hadis üzerinden haberin, zahiri anlama hamlinin mümkün olmadığı durumlarda mecâzi anlama hamledilmesi gerektiğine, iki farklı mecazi anlama hamletme ihtimali söz konusu olduğunda ise en yakın olana hamledilmesinin doğru olacağına dikkat çekilmiştir.

Onuncu bahiste, el-Mevle'l-bâhis tarafından toprağın kuruduktan sonra temiz sayılacağını ifade eden hadis ile namaz için temizliği emreden ayetler arasındaki zahiri çelişki sorulmuştur. el-Mevle'l-mucîb ise nassın delaleti zannî olduğu için, farklı yorumların olduğuna değinmiştir. Molla Hüsrev de bu minvalde hakemlik yaparken mezhepler arasındaki farklılıklara ve gerekçelerine yer vermiştir.

1.2.3. Eserin Müellife Aidiyeti

Başta Taşköprîzâde olmak üzere bazı biyografi ve indeks kaynakları müellife ait eserlerin tamamına yer vermeyip sadece birkaç tanesine yer verdiğinden eserin Molla Hüsrev'e ait olduğuna dair kayıtlar sadece Kâtip Çelebî'nin *Keşfü'z-zünûn*'unda ve Bağdâdî'nin *Hediyetü'l-ʿarifîn*'inde yer almaktadır. Nitekim Kâtib Çelebî eserin Molla Hüsrev'a ait olduğu bilgisini vermekle kalmamış, eserin içeriği ve yazılış nedeni hakkında da bilgi vermiştir.[29] Aynı şekilde Bağdâdî de eseri kaydetmekle kalmayıp, "pek çok farklı konuya dair soruların cevabını içermektedir" şeklin-

29 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1973.

de eserin içeriği hakkında bilgi vermiştir.[30] Öte yandan tahkikte esas alınan Giresun nüshasının v.1/b yüzünde yer alan müellifin kendi el yazısıyla yazılmış olan "هذه أجوبة المولى خسرو عن أسئلة المولى علاء الدين الرومي بخط ملا خسرو رحمهما الله" şeklindeki ifade eserin müellife aidiyetini pekiştirmektedir. Ayrıca bu nüshadaki yazı stili ile müellifin Topkapı Sarayı 1032 numarada kayıtlı olan bir risalesi ve Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi koleksiyonu 918 numarada kayıtlı *Gurerü'l-ahkâm* eserinin müellif hattı olan nüshasındaki yazının birebir benzerlik arz etmesi, eserin aidiyeti hakkında kuşkuya mahal bırakmamaktadır.[31]

1.3. Eserin Yazma Nüshaları ve Özellikleri

Çalışmada eserin Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan dört farklı yazma nüshası esas alınmıştır:

1) (ك) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Giresun koleksiyonu 92 numarada kayıtlı bulunan ve bizzat müellif tarafından yazılan nüshadır. Bu nüsha 63 varaktan ibaret olup sırt bölümünde istinsah tarihi yer almasa da müellif tarafından istinsah edildiği bilgisi yer almaktadır. Nüsha okunaklı bir yazıyla yazılmış olup bazı yerlerinde müellife ait olduğu iddia edilen düzeltme derkenarları yer almaktadır. Eserin (ق) ve (ع) yazmalarında yer alan bilgilerden, müellifin eserini 840 yılında yazdığı anlaşılmaktadır. Nüsha üzerinde tarihi süreçte eseri tevarüs etmiş dört farklı kişinin ismi yer almaktadır.

2) (ق) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa koleksiyonu 525 numarada kayıtlı bulunan el yazmasıdır. 51 varaktan oluşan bu nüsha 868 yılında İbrahim b. Ömer el-Hanefî adında müstensih tarafından istinsah edilmiştir. Bazı düzeltme derkenarları bulunan bu nüsha, müellifin hayatta olduğu dönemde başkası tarafından okunaklı bir hat ile yazılmış en eski nüshadır.

3) (ب) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Efendi Koleksiyonu 2066 numarada kayıtlı nüshadır. Hicri 897 yılında istinsah

30 Bağdadî, *Hediyetü'l-ʿarifin: Esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, 2/211.

31 Uçar, "Molla Hüsrev'in Nakdü'l-efkâr fî reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki", 130.

edilen bu nüsha 88 varaktan oluşmaktadır. Müstensih adı belli olmayan bu nüshada pek çok yazım hatası bulunmaktadır. Üzerinde çok sayıda düzeltme derkenarı bulunan nüshada bir adet vakfiye mührü bulunmaktadır.

4) (ع) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Atıf Efendi koleksiyonu 276 numarada kayıtlı nüshadır. Abdurrahman b. Muhammed el-Hüseynî adında bir müstensih tarafından istinsah edilen bu nüsha 56 varaktan oluşmaktadır. Atıf Efendi tarafından 1153 yılında vakfedildiği bilgisi bulunan bu nüshada da yer yer düzeltme derkenarları bulunmaktadır. Yazı stilinin sayfadan sayfaya farklılık göstermesi nüshanın farklı dönemlerde yazıldığı izlenimi uyandırmaktadır.

1.4. Tahkikte İzlenen Yöntem

Tahkikte İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) tahkikli neşir kılavuzunda belirtilen ilkeler takip edilmiştir. Araştırmanın dirâse bölümünde ise İsnad atıf sisteminin güncel ikinci versiyonu esas alınmıştır. Tahkikte takip edilen metot şu şekildedir:

1- İnceleme sonucu eserin dört farklı nüshasına ulaşılmış olup bu nüshalar arasında müellif nüshası (ك) esas alınmıştır.

2- Müellif nüshası modern imla kurallarına uygun bir şekilde translate edilmiştir.

3- Diğer nüshaların okunmasından sonra tespit edilen farklılıklar dipnotta verilmiş, asıl nüshada yazım hatası olsa bile olduğu gibi yazılmış ve bu husus dipnotta belirtilmiştir.

4- Asıl nüshada yer alan, "تع", "صلعم", "رح", "عس" vb. kısaltmalar metinde, "تعالى", "صلى الله عليه وسلم", "رحمه الله", "عليه السلام" şeklinde orijinal haliyle yazılmıştır.

1.5. Tahkik Nüshalarının Resimleri





Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Koleksiyonu, Arşiv Nu: 92, Varak: 14a-26a.





Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, Arşiv Nu: 525, Varak: 41a-52a.

2. Tahkikli Metin Neşri

/ الفصل الثاني في الأخبار النبوية [١٤و]

[البحث الأول: القول في أنّ الخبر كل كلام يحتمل الصدق والكذب]

وفيه أبحاث: البحث الأول: في مطلق الخبر. اعلمْ أن أهل العربية اتفقوا على «أن الخبرَ محتملٌ[٣٢] للصدق[٣٣] والكذب.»[٣٤] وهذا الكلام يجوز أن يكون خبرا، ولا يمنع هذا الجواز إلا مكابر، وعلى تقدير كونه خبرًا يلزمُ أن يكونَ محتملاً للصدق والكذب، واحتمالُه يدفع لزوم الاحتمال. وما ذُكر في[٣٥] كُتب المنطق لا يصلح[٣٦] جوابًا لهذا من أن الاحتمال نظرًا إلى مجرّد مفهومِه مع قطعِ النظرِ عن جميع الخصوصيات؛ لأن الاحتمال لازم لذلك المفهوم المجرد عن الخصوصيات،[٣٧] فلزومه ينافي[٣٨] الاحتمال، فما وجهُه؟

[١٤ظ] / أجاب المولى المجيب[٣٩] بجوابٍ صوابٍ حيث قال: إنّ قولَنا: «الخبر محتمل للصدق والكذب»[٤٠] فردٌ من أفرادِ مطلق الخبر، فله اعتباران: اعتبارُه من حيثُ ذاته مع قطع النظر عن خصوصيّتِه كونُه خبرا جزئيّا، واعتبارُه من حيث عروض هذا المفهوم له. فثبوت الاحتمال له بالاعتبار الثاني[٤١] لا ينافي[٤٢] الاحتمال بالاعتبار الأول.[٤٣] وهذا كما

٣٢ ب – محتمل.

٣٣ ق: الصدق.

٣٤ **عقود الجمان في علم المعاني والبيان** للسيوطي، ص ٣٢.

٣٥ ع – ذُكر في، صح هامش.

٣٦ ق ب: يصح.

٣٧ ق – لأن الاحتمال لازم لذلك المفهوم المجرد عن الخصوصيات.

٣٨ ق ب + لزوم.

٣٩ ق، ب، ع + عنه.

٤٠ لِمعلومات كافية انظر: **أساليب بلاغية** لأحمد مطلوب، ص ٨٩.

٤١ ب: الأول.

٤٢ ق+ لزوم.

٤٣ ب – لا ينافي الاحتمال بالاعتبار الأول.

أنّ اللّا ممكن التصور من جملة الكليات الفرضية المتصورة، ولم يلزمْ من كونِه متصورًا اجتماع النقيضين؛ لأن كونَه لا ممكنُ التصور باعتبار ذاته، وكونه متصورًا[٤٤] باعتبارِ توجه الذهن إليه. وتلخيصه: إن الاحتمال[٤٥] العارض لسائر الأخبار الجزئية، لازم لها نظرا إلى مَفهوماتها المجرّدة عن الخصوصيات، والاحتمال العارض لهذا الخبر خاصةً؛ أعني: قولنا: «الخبر محتمل للصدق والكذب» لازم أيضا بالنظر إلى مفهومِه المجردِ عن الخصوصيات من حيث هو خبر.

ثم قال:[٤٦] وعلى تعريف الخبر إيرادٌ مشهور، حاصلُه: إن المرادَ باحتمالِ[٤٧] الصدق والكذب، إما الإمكان الخاصّ أو العامّ. لا سبيلَ إلى الأول؛ لأنَ من الأخبار ما هو من القضايا الضرورية، مثل: «الإنسان[٤٨] حيوان» مثلًا، ولأن من شأن المعرف أن يصدق على كل فرد من أفراد المعرّف، ولا شيء من الخبر يصدق عليه أنه يمكن أن يكون صادقًا وكاذبا بهذا المعنى؛ لأنّ كلَّ فرد منه إمّا صادق فلا يحتمل الكذب، وإما كاذب فلا يحتمل[٤٩] الصدق، ولا سبيل إلى الثاني أيضا. لأن الاحتمال حينئذ يكون زائدا أو[٥٠] يكفي أن يقال: «ما صدق أو ما كذب.» إن كان «الواو» الواصلة بمعنى «أو» الفاصلة وإن[٥١] كان الواو على معناه يكون الإمكان العام في جانب الصدق بمعنى سلب ضرورة الكذب، وفي جانب الكذب بمعنى سلب ضرورة الصدق؛ فيعود النقض بالقضايا الضرورية.

فأجابُوا عنه: بأن المرادَ بالاحتمال هو التجويز الذهني، وهو غير الإمكانين، لأنهما[٥٢] بالنظر إلى الخارج، وهذا بالنظر[٥٣] إلى الذهن، وأوْضحوه بأن مفهومَ الخبر من حيث هو مجردٌ عن الخصوصيات يكون محتملًا لهما، بحيث لا يمتنع في العقل أن يكون صادقًا وكاذبا من تلك

٤٤ ب – اجتماع النقيضين لأن كونه لا ممكن التصور باعتبار ذاته وكونه متصورا.

٤٥ ق: الاعتبار.

٤٦ ق، ب، ع: ثم قال المولى المجيب.

٤٧ ق: الاحتمال.

٤٨ ب + من.

٤٩ ب – فلا يحتمل الكذب، وإما كاذب فلا يحتمل، صح هامش.

٥٠ ب: إذ.

٥١ ع: فإن.

٥٢ ع: لأنها.

٥٣ ب – إلى الخارج، وهذا بالنظر إلى الذهن.

الحيثية والقضايا المتعينة[٥٤] فيها الصدق، إما لِضروريتها[٥٥] أو لِملاحظة الخارج فيها، وكذا المتعينة فيها الكذب بأحد هذين الاعتبارين، لا يرد علينا نقضا/ لأنها على تقدير تجريدها عن خصوصية [١٥و] كونها ضرورية، وعن خصوصية القرائن الخارجية لا يمتنع[٥٦] في العقل كل منهما، وأورد على هذا النقض بالقضية الأولية التي لا يتوقّف الحكم بوقوع نِسبتها على شيء غير تصور طرفيها نحو: «الكلُّ أعظمُ من الجزء»،[٥٧] وأجيب بأنها أيضًا محتملة لهما[٥٨] من حيث أنها حكم بمفهوم ما لمفهوم ما،[٥٩] وحاصل هذا الجواب أن الاحتمال ثابتٌ بالنظر إلى الماهية[٦٠] المجردة لِلخبر دونَ الماهية المخلوطة، ففي القضية الأولية إنما تعين الصدق بالنظر إلى ماهيتِه[٦١] المخلوطة دونَ المجردة المرادة في تعريف الخبر.

وأنا أقول: من المعلومِ أنَّ المأخوذَ في التعريفات هو المفهومات الكلية «المأخوذة لا بشرط شيء»،[٦٢] لا المأخوذة بشرط لا شيء، وكذا المعرّف هي الماهية المطلقة المأخوذة[٦٣] لا بشرط شيء؛ فإذا قلنا: «الخبر ما يحتمل[٦٤] الصدق والكذب» يكون المراد بالمعرف هي[٦٥] ماهيته[٦٦] المأخوذة بصفة الإطلاق، لا بشرطِ شيءٍ ولا بشرطِ لا شيءٍ. ومن ثمةَ اشترطُ المساواة بينَه وبينَ المعرّف بمعنى أن كل ما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف، وبالعكس. ولزم منه أن يكون التعريف بما يصح حملُه على الماهية المخلوطة؛[٦٧] لأن الماهية

٥٤ ب: المتعين.

٥٥ ع: لضرورياتها.

٥٦ ق، ب: يمتنع.

٥٧ **تلخيص المحصل** للطوسي، ص ٢٦.

٥٨ ق: لها.

٥٩ ب: لمفهوم بمفهوم ما.

٦٠ ق – الماهية.

٦١ ب: الماهية.

٦٢ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ١/ ٢٣١.

٦٣ ق، ب – المأخوذة.

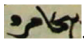
٦٤ ب: الخبر يحتمل.

٦٥ ق – هي.

٦٦ ب: الماهية.

٦٧ الماهية ثلاثة أقسام: فالقسم الأول هو الماهية بشرط شيء، وتسمى «المخلوطة»، والقسم الثاني هو الماهية بشرط لا، وتسمى «المجردة»، والقسم الثالث هو الماهية لا بشرط، وتسمى «المطلقة» انظر: **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٢٦-٣٠.

من حيث هي هي،[٦٨] وهي المأخوذة لا بشرط شيء لا تنافي[٦٩] المخلوطة، فعلى هذا ظهرَ أنّ
الإشكال لم يندفعْ بما قيل: «إن المراد هو احتمال الخبر بمجرد[٧٠] مفهومه للصدق والكذب»
مع قطع النظر عن الخصوصيات؛ فأقصى ما يقال في التقصي عن هذا الإشكال أن نقول: إن
المعتبر في التعريف هو فرض التجرد، بحيث يكون المعنى أن الخبر هو ما لو تجرد[٧١] عن
جميع الخصوصيات لاحتمل الصدق والكذب، أو نقول: المراد بالاحتمال هو الاتصاف،
وهو المعنى في قوله[٧٢] -عليه السلام-: «إِذَا بَلَغَ الـمَاءُ قُلَّتَينِ لَم يَـحتَمِل خُبثا.»[٧٣] أي: لم
يتصف بالخبث، ويقرب[٧٤] منه الحمل المذكور في قوله تعالى: ﴿فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ
مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ﴾ [الأحزاب، ٣٣/ ٧٢] ولفظ التحمل[٧٥] في ألفاظ الفقهاء، حيث
يقولون للشهادة تحمل[٧٦] وأدّاه، لا يقال على هذا التقدير أيضا، يلزم كون[٧٧] الواو الواصلة
بمعنى أو الفاصلة؛ لأن كل فرد من أفراد الخبر، إنما يتصف بأحدهما، لا بهما؛ لأنا نقول:
الواوُ لِلجمع المطلق الأعمُّ من المقيد وغيرها،[٧٨] وقد يكون معناها الجمع في مطلق الثبوت
في نفسِ الأمرِ كالواو الداخلةِ على الجملة، لِعطفها على جملة أخرى، كقولك: «ضربتُ
زيدا وأكرمتُ عمروا» ولكون هذا البحث من المداحض،[٧٩] / أطنبنا فيه[٨٠] هذا الإطناب، [١٥ظ]
ولخّصنا القول فيه بعون الله الملك الوهاب.[٨١]

٦٨ ب: 
٦٩ ق، ب: لأنها في.
٧٠ ب: المجرد.
٧١ ب: هو ما قالوا التجرد.
٧٢ ب، ع، ك: قول النبي.
٧٣ لم أعثر على لفظه، ولكن وجدت بلفظ: «إذا كان الماء قلتين لم يحتمل خبثا» رواه أبو داود، الطهارة ٣٣؛ الترمذي، الطهارة ٥٠.
٧٤ ب: ومما يقرب.
٧٥ ب: الحمل.
٧٦ ب: يحتمل.
٧٧ ك – كون، صح هامش.
٧٨ ب، ع، ق: المقارنة والمعية.
٧٩ ب + الخافية.
٨٠ ب – أطنبنا فيه.
٨١ ب – الوهاب.

يقول الفقير: الفائدة التي أفادها المولى المجيب بقوله[٨٢]: وأنا أقول إلى قوله: فأقصى ما يقال من فوائد مولانا سيف الدين الأبهري،[٨٣] ورده بعض المحققين[٨٤] بأن المعنى بالاحتمال هو القابلية، والقابلية للأشياء لا تقتضي تحققها،[٨٥] ولا إمكان اجتماعها؛ لجواز المنافاة بينها، وهذا هو الأقصى في التقصي.[٨٦] وأما ما أفاده الفاضل المجيب من فرض التجرد، فعناية في التعريف بما[٨٧] لا يفهم من اللفظ. وأما حمل الاحتمال على الاتصاف؛ فيدفعه السؤال المذكور بقوله: لا يقال؛ لأن جوابه لا يرده؛[٨٨] لأنه يفضي إلى أن لا يصدق المعرف على بعض أفراد المعرف، كالخبر الجزئي الصادق قطعا حال اتصافه بالصدق، والخبر الجزئي الكاذب قطعا حال اتصافه بالكذب، فتدبر.

والعجب أن الفاضل المجيب قد حمل الحديث على ما يحمله الشافعية عليه مخالفا لما حمله الحنفية[٨٩]، قال صاحب الهداية[٩٠]: أو[٩١] هو يضعف عن احتمال النجاسة.[٩٢]

٨٢ ب: لقوله.

٨٣ كافية سيف الدين أحمد الأبهري (ت. ٨٠٠ه./ ١٣٩٧م.) تتلمذ على عضد الدين الإيجي، وغيره. صنف حاشية حافلة على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب. انظر لمعلومات كافية: **شرح العقائد العضدية** للأبهري، ص ١٣-١٥.

٨٤ في هامش ق: رده فخر الروم مولانا شمس الدين الفناري، وذكره في فصول البدائع.

٨٥ ب: تحقيقها.

٨٦ ق، ب، ع – وهذا هو الأقصى في التقصي. | ق، ب، ع + وليس بشيء لأن القابلية للأشياء. | ق ع + وإن لم يقتض تحقق تلك الأشياء، لكنها تقتضي تحققها، فيبقى النقض بمثل قولنا واجب الوجود موجود.

٨٧ ب – بما.

٨٨ ق، ب، ع: لا يدفعه.

٨٩ ق، ب، ع + عليه.

٩٠ **الهداية شرح البداية**: للإمام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني (ت. ٥٩٣هـ.) وهو شرح لمتنه بداية المبتدي الذي جمع فيه **الجامع الصغير** للشيباني، و**متن** القدوري، وبقي في تصنيفه ثلاث عشرة سنة، فكان من أهم كتب الحنفية في المذهب، واعتنى جمٌّ غفير من العلماء بشرحه، وتحرير حواشيه، وتخريج أحاديثه، والكتاب مطبوع متداول. انظر: **كشف الظنون** لِكاتب جلبي، ٢/ ٢٠٣٢؛ **معجم المطبوعات العربية** ليوسف بن إليان، ٢/ ١٧٣٩.

٩١ ب: و.

٩٢ ب: النجاة. | ق، ب، ع + فالصواب أن يقال: إن أراد المعترض بقوله المعرف: هي الماهية، لا بشرط شيء، أن كل معرف كذلك فهم (ع: ممنوع)، كيف وقد صرحوا بأن المعرف قد يكون الماهية بشرط شيء، فكما يجوز ذلك يجوز هذا، وإن أراد أن بعضه كذلك، فمسلم، لكنه لا يفيد، لجواز أن لا يكون المتنازع فيه من ذلك البعض، والتحقيق أن الخواص واللوازم قد يكون للماهية من حيث هي هي، وقد يكون للماهية المجردة. فكما يلتبس الأولى بغيرها ويحتاج إلى المميز المعرّف، كذلك يحتاج الثانية إليه، وههنا لما التبس ماهية الخبر

[البحث الثاني: مخالفةُ الأصحاب على الرغم من قول الرسول ﷺ]

قال المولى الباحث: البحث الثاني: «قال رسول ﷺ في الحديبية بعد الفَراغ من كتابِ الصُّلح لأصحابِه: قُومُوا واحْلِقوا وانْحَرُوا، ولمْ يقمْ أحدٌ منهم، وقال رسول الله ﷺ ثانيًا: قومُوا واحْلِقوا وانحَروا، وقال ذلك ثلاثَ[93] مراتٍ، ولم يقمْ أحدٌ، ولم يلتفت إلى أمره -عليه السلام-، فملَّ خاطر رسول الله ﷺ، فدخلَ على أمّ هانئ رضي الله عنها، وأظهرَ الشكايةَ منهم، وقال: أمرت قومك[94] ثلاثَ مراتٍ، وقلتُ: قُومُوا واحلِقوا وانحرُوا، ما امْتثلَ أحد، ولم يقمْ ولم يلتفتْ أحدٌ إلى قولي، فقالت أمُّ هانئ: اُخرج يا رسول الله، ولا تَلتفتْ[95] أحدا منهم، ولا تَتكلمْ،[96] وانحَر أنتَ،[97] واحلِق، فَخرَج رسول ﷺ، وفعلَ ذلك، ففعل الصحابةُ ذلك[98] أيضًا من غير تأخيرٍ، وكاد أن يقع التقاتُلُ بينهم لأجل الخِلاف.»[99]

وقال الكرماني[100] في **شرحه للصحيح** البخاري: فإن قيل كيف يصح مخالفةَ أصحاب رسول الله إياه مع عدمِ جوازها، فأجاب عنه: بأن ذلك ما كان مخالفة[101] حقيقة؛ بل كانوا ينتظرون

بماهية الإنشاء، وأريد التمييز بينهما، أورد ما يميز الأولى عن الثانية، مع قطع النظر عن حالهما مقترنتين بالخصوصيات، فليتأمل.

٩٣ ك، ق، ب، ع: ثلث.

٩٤ ب: قومي.

٩٥ ب: يلتفت.

٩٦ ب: تكلم.

٩٧ ب، ع - أنت.

٩٨ وفي هامش ب: قوله تعالى: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾، وذلك أن رسول الله ﷺ خرج مع أصحابه إلى مكة للعمرة، فنزل بالحديبية، بقرب مكة والحديبية: اسم بئر، يسمى ذلك الموضع باسم ذلك البئر، فصده المشركون عن البيت، وأقام بالحديبية شهرا وصالحه المشركون على أن يرجع من عامه، كما جاء، على أن تخلى له مكة في العام المقبل ثلاثة أيام، وصالحوه على أن لا يكون بينهم قتال إلى عشر سنين، فرجع إلى المدينة، وخرج في العام الثاني، فخاف أصحاب رسول الله أن يقاتلهم المشركون، وكرهوا القتال في الشهر الحرام؛ فنزلت الآية: ﴿قاتلوا في سبيل الله﴾، يعنى في طاعة الله، ﴿الذين يقاتلوكم﴾ يعني: في الحرام، أو في الشهر الحرام ﴿ولا تعتدوا﴾ بأن تنقضوا العهد، وتبدؤوهم بالقتال في الشهر الحرام، أو في الحرم.

٩٩ هناك تغيرات في نقل حديث البخاري، انظر: **صحيح البخاري**، الشروط في الجهاد، ٣/ ١٩٧ (٢٧٣١).

١٠٠ محمد بن يوسف بن علي بن سعيد، شمس الدين الكرماني (ت. ٧٨٦هـ . ١٣٨٤م.) عالم بالحديث. أصله من كرمان. اشتهر في بغداد، قال ابن حجي: تصدى لنشر العلم ببغداد ثلاثين سنة. وأقام مدة بمكة. وفيها فرغ من تأليف كتابه، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، خمسة وعشرون جزءا صغيرا. **الأعلام** للزركلي، ٧/ ١٥٣.

١٠١ ب + أصحاب رسول الله.

النسخ، حتى يقع المحاربة والمقاتلة مع الكفرة الفجرة، اشتياقا إلى زيارة بيت الله؛ فلما عمل/ رسول الله -عليه وسلم-، علموا أن وقت النسخ قد انقضت،[١٠٢] فعجل كل واحد من الصحابة بالحلق والنحر.[١٠٣] [١٦و]

ولنا فيه بحث: وهو أن الانتظار غير جائز مع وجوب العمل بقول رسول الله ﷺ، وعدم جواز الانتظار إلى النسخ، يعني: كيف يجوز الانتظار مع عدم جواز تأخير العمل بالمنسوخ قبل ظهور النسخ، فما وجه هذا التأخير، وعدم المبادرة بامتثال أمر رسول الله ﷺ؟!

فإن قيل: يجوز في الأمر التأخير والفور، ويمكن أن يكون تأخيرهم لعلمهم بأن الأمر يجوز تأخيره لعدم وجوب الحمل على الفور، قلنا: لا وجه لهذا الكلام في هذا المقام، لأن تضجر رسول الله ﷺ وإظهار الشكاية لأم هانئ، وتكراره[١٠٤] الأمر، كلها تدل[١٠٥] على أن تلك المخالفة ما كانت مبنية على جواز التأخير، فليتأمل!

وقال المولى المجيب: أقول نصرة[١٠٦] للشارح الكرماني: إن[١٠٧] الحمل[١٠٨] على الصلاح وتحسين الظن بالمسلمين، خصوصًا بالصحابة، مما لا بد منه. فقول الباحث: «بأن الانتظار غيرُ جائز مع وجوبِ العمل بقول رسول الله ﷺ» إنْ أرادَ به أن الانتظار غيرُ جائز مع وجوب العمل[١٠٩] بقوله -عليه السلام- على الفور، فهو ليس مذهب المحققين. فإنهم قالوا: بأنَّ الأمرَ يدلُّ على طلب الفعل مطلقًا، فهو ساكت[١١٠] عن الفور والتراخي، وإنْ أرادَ أن الانتظار غيرُ جائز مع وجوب العمل مطلقا بقوله -عليه السلام-، فلا نسلم. إنّ وجوب العمل مطلقا ينافي جواز[١١١] الانتظار؛ لأن التَّرَاخِي أحد[١١٢] محتملي الأمر. فإنْ قلتَ: قد قامت قرينةٌ على أنه -عليه السلام-

١٠٢ ق، ب، ع: انقضى.
١٠٣ هناك تغيرات في النقل، انظر: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري للكرماني، كتاب الشروط، 12/ ٤٩.
١٠٤ ب: تكرار.
١٠٥ ق، ب، ع: يدل.
١٠٦ ب – نصرة.
١٠٧ ب – إن.
١٠٨ ب + نضرة.
١٠٩ ب – بقول رسول الله ﷺ إنْ أرادَ به أن الانتظار غيرُ جائز مع وجوب العمل.
١١٠ ب: ساكنة.
١١١ ب + الإشكاك.
١١٢ ب – أحد.

أرادَ الفورَ وعدمَ الانتظار حيث كرّر[113] وألحّ عليهم، مع إبداءِ الشّكايةِ عنهم لأم هانئ، لِعدم مسارعتِهم لِإمتثال أمرِه –عليه السلام–، وهذا يدل على مخالفتهم له، وتركهم العمل الواجب عليهم؛[114] قلت: مثل هذه المخالفة وإظهار صورة عدم الرضا بصنيعه –عليه السلام–، قد صدر مِمَّن هو من أكابرِ الصحابة رضي الله عنهم، فإن عُمرَ رضي الله عنه في صُلح الحديبية أظهرَ عدم الرضا بالصُّلح، قائِلا: «لا نعطيهم إلا السيف، كيف وقد وعدنا[115] رسول الله ﷺ بدخول المسجد الحرام آمنين محلقين[116]، فأين هذا الوعد؟» فقال أبو بكر رضي الله عنه: «فهل قال النبي –عليه السلام–[117] / بأن هذا الأمر يكون في هذه السنة؟» قال: «لا» قال: «فلعله يكون في سنة أخرى» ثم نزل سورة الفتح، فقال عمر: «أفتحٌ هو؟» قال أبو بكر: «نعم.»[118] [١٦ظ]

وكما خالفَ عمرُ رضي الله عنه في أُسارى بدرٍ رأيَه –عليه السلام– ورأيَ أبي بكر، حيث اتّفقَا على الفِداء، واختار عمرُ قتلَهم، وكان هو الصّواب أو[119] الأصوب، حيث نزل قوله تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال، ٨/ ٦٨] فقال –عليه السلام–: لو نزل العذابُ من عرض هذه الشجرة لما[120] نجا[121] منها إلا عمرُ.[122]

ولـمّا شاور –عليه السلام– الأنصارَ في أن يُعطوا شَطر ثِمار المدينة للكفار لأجل الصلح خالفُوه، وقالوا: كنّا في الجاهلية لا يتوصلون[123] إلى ثِمارنا إلا بِبيع أو ضيافة، أفَحينَ[124] أيّدنا الله بك وبالإسلام نعطيهم؟! والله لا نعطيهم إلا السيف.[125]

١١٣ ب + الأمر، صح هامش.

١١٤ ق، ب، ع – عليهم.

١١٥ ك – وعد، صح هامش.

١١٦ ق: مختلفين.

١١٧ ب، ع – عليه السلام.

١١٨ **نخب الأفكار** لبدر الدين العينى، ١٣/ ٣٩٥.

١١٩ ب: و.

١٢٠ ق: ما.

١٢١ ب – حيث نزل قوله تعالى: ﴿لولا كتاب﴾ .... لما نجا منها إلا عمر. | ب: حيث نزل العذاب من عرض هذه الشجرة، ما نجى منها إلا عمر.

١٢٢ **شرح صحيح البخارى** لابن بطال، ٥/ ١٧٥.

١٢٣ ق، ب: يتواصلون.

١٢٤ ق: فحين.

١٢٥ **نخب الأفكار** لبدر الدين العينى، ١٣/ ٣٩٥.

وبالجملة لما شاهدوا مِرارا[١٢٦] أن النبيّ –عليه السلام– لا ينتظرُ الوحيَ في بعضِ الأمور،[١٢٧] خصوصًا في أمرِ الحرب،[١٢٨] وأحيانًا يعمل بالرأي أو المشاورة. ومذهبُنا أيضًا أنه يجوز الخطأ[١٢٩] في اجتهاده[١٣٠] –عليه السلام–، كما في اجتهاد غيره، لكن لا يجوز قراره على الخطأ،[١٣١] رجوْا ههُنا أيضا إما[١٣٢] تبدل رأيه –عليه السلام– أو ظهور الناسخ كي يشفيَ صدورهم من أهلِ مكةَ لِمحاربتهم إياهم، لما غاضهم[١٣٣] من صدِّهم عن المسجد الحرام.

هذا، وفيما جَرى بين نبيِّنا وبين موسى، على نبيِّنا و–عليه السلام–[١٣٤] ليلةَ المعراجِ في الحديث الصحيح، حين فُرِض عليه وعلى أمته خمسون صلاةً، فقال موسى –عليه السلام– ما قال مرةً بعد أخرى إلى أن انْحطَّ خمسُون إلى خمس،[١٣٥] دليلٌ واضحٌ على ما قلنا. فهل كان هذا التّأخيرُ وهذا الترداد بالتكرار مخالفةً لأمر الله تعالى مع أنه آكدُ وأحقُّ بأنْ لا يخالف؟[١٣٦] فكما لم يكن هذا مخالفة؛ بل طلب تخفيفٍ من الله تعالى، برجاء أن يظهر ناسخ الحكم الأشق، فإن النسخَ قبل التمكن من الفعل جائزٌ عندنا، وفائدة المشروع الأول هو عقد[١٣٧] القلب على ذلك، فكذا فيما نحن فيه، فينبغي أن يحمل تَثبُّط الصحابة عن مباشرة ما أمرهم به[١٣٨] رسول ﷺ على ترجّي زوال ما شقّ[١٣٩] عليهم من[١٤٠] كونهم محصَرين عن زيارة بيت الله تعالى، مع تصلُّبهم في دِينهم وفرط شَغفِهم بِسلِّ السُّيوف وطَعنِ الرماح على أعداءِ الله تعالى الكَفرةِ؛ فما أحسنَ ما قاله الكرماني![١٤١] ولله دره فارسا!

١٢٦ ب: شاهد وأراد.

١٢٧ ب: الأمر.

١٢٨ ب: الغزوات.

١٢٩ ب – وأحيانا يعمل بالرأي أو المشاورة. ومذهبنا أيضا أنه يجوز الخطأ، صح هامش.

١٣٠ ق: اجتهاد.

١٣١ ق + أيضا.

١٣٢ ق: إماما.

١٣٣ ق، ب، ع: غاظهم.

١٣٤ ب: عليهما السلام.

١٣٥ يشير المؤلف إلى محاورة النبيَّين، انظر: **صحيح البخاري**، بدأ الخلق ٣٢٠٧.

١٣٦ ب – مع أنه آكد وأحق بأن لا يخالف. | ب: مع أنه واقف بأن الخائف.

١٣٧ ب – عقد.

١٣٨ ب – به.

١٣٩ ب: أشق.

١٤٠ ب – من.

١٤١ **الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري** للكرماني، كتاب الشروط، ١٢/ ٤٩.

[١٧و] يقول[١٤٢] الفقير: فيه بحث؛ أما أولا: فلأِن المولى[١٤٣] الباحث ليس/ بِغافل عن مدلولِ الأمر بقرينة سُؤاله، فلا وجه للترديد. وأما ثانيًا: فلأن قوله: «قلت مثل هذه المخالفة، وإظهار[١٤٤] عدم الرضا.... إلخ» لا يدفع السؤال؛ لأن مثل[١٤٥] هذه القرينة غير موجودة في شيء من الصور المذكورة. وأما ثالثًا[١٤٦]: فلأن[١٤٧] ما جرى بين نبيّنا وبين موسى، على نبيّنا و–عليه السلام–، لا يدلُّ على ما ذكره؛ لأن الرجوع الأول ثمة[١٤٨] استشفاع، والباقي مع كونِه استشفاعًا مقارن[١٤٩] بالقبول، فتدبرْ! فالصوابُ أن يُقال:[١٥٠] وجهُ التأخيرِ وعدمُ المبادرةِ بالامتثالِ ما ارْتكزَ في قلوبِهم من دخولِهم مكةَ في تلك السنة، حين قصّ رسول الله ﷺ رؤياه عليهم.

قال صاحب الكشاف: «رأى رسول الله ﷺ قبل خروجه إلى الحديبية، كأنه وأصحابَه قد دَخلوا مكةَ آمنينَ وقد حلقوا وقصروا، فقصّ الرؤيا على أصحابه ففَرِحوا واسْتبشروا، وحسبوا أنّهم داخِلوها في عامهم، وقالوا: إن رؤيا رسول الله حق.»[١٥١] فكأنهم ظنُّوا أن رسولَ الله ﷺ أخبرَهم بأنّهم سَيدخُلونها السَّنة، وقد علموا أن خبرَه[١٥٢] –عليه السلام– لا يحتمِل النسخ، بخلاف أمرِه. فلما أمرَ بعدَ ذلك الإخبارِ لاحظُوا ذلك الإخبارَ، فتأخّروا عن الامتثالِ رجاءَ أن يظهرَ ناسخُ هذا الأمر. ثم لما رأوْا تحلُّل النبي –عليه السلام– بالحلق والقصر ظهرَ لَهم أن حكمَ تلك الرؤيا لم يكنْ في تلك السّنة، فرَجعوا عن ذلك الظّن[١٥٣] وبادَروا بالامتثالِ والموافقة، فليتأملْ! فإن كلام الكرماني –رحمه الله–، إنما يتم بهذا التدقيق، الحمد لله على التوفيق.

١٤٢ ب: قال.

١٤٣ ق، ب، ع – المولى.

١٤٤ ب: هو إظهار.

١٤٥ ك – مثل، صح هامش؛ ب – مثل.

١٤٦ ب: بالثالث.

١٤٧ ق، ب، ع + فلأن قوله: لما شاهدوا مرارا (ب: مراء) أن النبي –عليه السلام– لا ينتظر الوحي في بعض الأمور مخالفٌ للقاعدة المقررة في الأصول. إن النبي عليه السلام مأمور بانتظار الوحي وهو شرط لاجتهاده –عليه السلام–، صرح به في **التلويح**، وأما رابعا فلأن ما جرى بين نبينا.

١٤٨ ب، ع، ك – ثمة.

١٤٩ ع: مقارنا.

١٥٠ وفي هامش ب: فلأن قوله: لما شاهدوا براد أن النبي –عليه السلام– لا ينتظر الوحي في بعض الأمور مخالفٌ للقاعدة المقررة في الأصول. إن النبي –عليه السلام– مأمور بانتظار الوحي، وهو شرط لاجتهاده –عليه السلام–، صرح به في **التلويح**، وأما رابعا.

١٥١ **الكشاف** للزمخشري، تفسير سورة الفتح، ٤/ ٣٤٥.

١٥٢ ق، ب، ع: خبر رسول الله.

١٥٣ ق – الطريق.

[البحث الثالث: الحقيقة والمجاز في قول الرسول ﷺ]

قال[١٥٤] المولى الباحث: البحث الثالث: رُوي أن رسولَ الله ﷺ قال لامرأةٍ من الأنصار: «فإذا كان رمضانُ اعْتَمِري،[١٥٥]فيه، فإنَّ العمرةَ في رمضانَ حَجَّةٌ.»[١٥٦] قيل فيه: «ظاهرُ الحديث يقتضِي تأويلاً. وذلك أنه لو كان حجةً حقيقةً كان يَنبغِي أن يقضيَ حجة الإسلام بها، والإجماع على خلافه» قيل: «مثلها في الثواب.» قلت: «ثوابُ النفلِ لا يكون مثلَ ثوابِ الفَرض، فما توجيهُ هذا الحديثِ؟»

وقال[١٥٧] المولى المجيب: يمكن أن يقال[١٥٨] في تأويل الحديث: إن رمضانَ لِغاية[١٥٩] شرفِه وشرفِ ما يقع فيه من الطاعة يكون العمرةُ تعدِل[١٦٠] فيه حَجةً في غيره، ولا يلزم أن تكونَ هذه الحجةُ حجّةً مفروضةً؛ بل يجوز أن يُراد بها الحجة/ المتطوعة. فالعمرة النفل يجوز أن تعدلَ [١٧ظ] الحجة النفل بأن يكون العمرةُ النفل واقعًا في وقتٍ شريف مثلَ رمضان، وتقعَ حجة النفل في غير رمضان. فالمماثلةُ بين ثوابي نفل ونفل جائزةٌ، وإن لم يجز بين نفل وفرض لا يقال الحج وإن كان نفلا أقوى من العمرة؛ لأن في الحجِّ الوقوفُ بِعرفةَ دونَ العمرة، ويؤدَّى الحج في أيام معلومات شريفةٍ بخلاف العمرة[١٦١] حيث يصح أداؤُها في غيرها، لأنا نقول: الكلام في العمرة الواقعة في رمضان مع الحجة النفل ولا يبعد أن يكون شرف العمرة بسبب شرف رمضان معادلة لشرف[١٦٢] الحجة، لا يقال إذا قابلنا: شرف الوقت بشرف الوقت يبقى شرف أفعال الحج التي فيها[١٦٣] الوقوف خاليًا من المعادل؛ لأنا نقول في رمضان شرفان: شرفُ الوقت وشرفُ الصومِ، فتعادلا. فظهر لك مما قرّرنا[١٦٤] أن ما قاله: الباحثُ في منع المماثلة في الثواب من أن ثوابَ النفل

١٥٤ ب: ثم قال.

١٥٥ ق: فاعتمري.

١٥٦ **صحيح البخاري**، العمرة في رمضان ١٧٨٦.

١٥٧ ب: ثم قال.

١٥٨ ق – يقال.

١٥٩ ب: بغاية.

١٦٠ ب: يعدل.

١٦١ ق ب ع – لأن في الحج الوقوف بعرفة دون العمرة، ويؤدَّى الحج في أيام معلومات شريفةٍ بخلاف العمرة.

١٦٢ ب: بشرف.

١٦٣ ق ب: منها.

١٦٤ ب: قررناه.

لا يكون مثلَ ثواب الفرض وإن كان[١٦٥] مقدمة صحيحة في نفسِها لكن لا تقريبَ لها ههنا حيث لا يدلُّ على نفي المماثلة بين النفلين، وهو محل الحديث؛ وكذا قوله: «لو كان حجة حقيقة كان ينبغي أن يقضي حجة الإسلام بها» إذًا الملازمة ممنوعة، وإنما يكون كذا أن لو لم ينو بتلك الحجة، الحجة المتطوع بها، وهو ممنوع[١٦٦] كما عرفت من تأويل الحديث.

ثم قال المولى المجيب: ولي في هذا البحث بحثٌ. وهو[١٦٧] أنه لا ينحصر[١٦٨] معنى قوله -عليه السلام-: «العمرة في رمضان حجة.» في ذَينك الأمرين كونها حجة حقيقة[١٦٩] وكونها مساويةَ حجة[١٧٠] لها في الثواب؛ إذْ حمل ما لا يصح حملُه على الشيء لا يقتضي ذلك. فإن قولَنا: «الحج عرفة»[١٧١] لا يقتضِي الاتحاد حقيقةً ولا المساواةَ ثوابًا؛ وكذا قولنا: «أبُو حنيفةَ أبُو يوسفَ» بل الذي يُستفاد من مِثل هذا التركيبِ هو «التَّشبيه البليغ» نحو: «زيدٌ أسدٌ.» فلو لم يكن العمرةُ مماثلةً للحجة؛ بل[١٧٢] أدنى منه يصح هذا التركيب واستقام في إفادة التشبيه البليغ. الغرض منه الترغيب في العمرة في رمضان، كما أن الغرض من قوله: «الحج عرفة» بيانٌ أنّ معظمَ أركانِ الحج عرفةٌ.

يقول الفقير: الجواب صواب، لكن في قوله: «في هذا البحث بحثٌ» بحثٌ. وذلك، لأنّ من القواعدِ المقرّرة في علم المعاني والأصول: / «إن الحقيقةَ إذا تعذّرتْ يُحمل[١٧٣] اللفظُ على أقرب المجازات.»[١٧٤] منها قولُه -عليه السلام-: «العمرة في رمضان حجة.» لَمّا لمْ يحملْ على ظاهرِه -لأنه[١٧٥] يقتضي اتحادهما ذاتًا وليس[١٧٦] كذلك- وجب أن يُحمل على اتحادهما [١٨و]

١٦٥ ق: كانت.

١٦٦ ب - ممنوع.

١٦٧ ب - هو.

١٦٨ ب - ينحصر.

١٦٩ ع: حقيقية.

١٧٠ ك - حجة، صح هامش، ق - حجة.

١٧١ **شرح معاني الآثار** للطحاوي، ٢/ ٢٠٩.

١٧٢ ب - بل كانت، صح هامش.

١٧٣ ق: محمل.

١٧٤ **الإحكام في أصول الأحكام** للآمدي، ٣/ ١٨. | وفي هامش ك: قال الفاضل المحقق مولانا عضد الدين في بحث المقتضي: الاتفاق على أنه إذا تعذرت الحقيقة وتعدد المجاز حمل على الأقرب؛ تأمل.

١٧٥ ق: لا.

١٧٦ ق ب ع + الأمر.

في الثواب بالتأويل الذي ذكره في الجواب؛ لأنه الأقربُ من الحقيقة[١٧٧] ولا مانعَ عنه بخلاف الأمثلة التي ذكرها. فإن أراد بمنعِ الانحصار وذكرِ احتمال آخر بيانَ أنه المراد فلا نسلم ذلك؛ وإنما يكون كذلك لو لم يجز إرادة المساواة في الثواب، وقد عرفت أنه يجوز[١٧٨] بل هو المراد.[١٧٩] وإن أراد به[١٨٠] بيانَ احتمالٍ آخرَ للفظ، وإن[١٨١] لم يكن مرادًا ههنا سلمناه؛ ولكنه[١٨٢] ليس بمفيدٍ كما لا يخفى.

[البحث الرابع: هل من الممكن عدم مطابقة كلام الرسول ﷺ للواقع؟]

قال المولى الباحث: البحث الرابع: «إن رسول الله ﷺ قال لِذِي اليَدين حين قال: «أقصُرتِ الصلاةُ أم نسيتَ يا رسولَ الله؟»:[١٨٣] «كلُّ ذلك لمْ يكن»»[١٨٤] مع وقوع النسيان. فيكون كلامُ رسول الله يعني:[١٨٥] «ذلك لم يكن» غيرَ مطابق[١٨٦] للواقع ظاهرًا، وكل كلام غير مطابق حكمُه للواقع[١٨٧] فهو كاذبٌ. والرسول معصوم عن ذلك، والكذب ممتنع عنه. فكيف يكون توجيه هذا الحديث؟

وقال المولى المجيب: أقول في توجيهه بما قيل[١٨٨] في توجيه قوله تعالى حكايةً عن زكريا –عليه السلام–: ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي﴾[١٨٩] على قراءة الجزم حيث اعترض عليه بأن لا محيصَ[١٩٠] عن الإخبار الكاذب على قراءةِ الجزم؛ وأجِيب عنه بأنه لعلّه بَناهُ على ظنه كأنه قال:

١٧٧ ب: تحقيقه.

١٧٨ ب – يجوز.

١٧٩ ك – بل هو المراد، صح هامش.

١٨٠ ب ع – به.

١٨١ ق – وإن.

١٨٢ ب: ولكن.

١٨٣ **صحيح البخاري**، العمرة في رمضان، ١/ ١٤٤ (٧١٤).

١٨٤ انظر لهذه المسألة: **كتاب البحر المحيط في أصول الفقه** للزركشي، ٤/ ٩٠.

١٨٥ ق ب ع + كل.

١٨٦ ق + حكمه.

١٨٧ ع: للواقع حكمُه؛ ق – حكمه.

١٨٨ ب – في توجيهه بما قيل.

١٨٩ مريم، ١٩/٦.

١٩٠ ب: يتخلص.

«إنْ تهبْ لي وليا يرثني في ظني» ولا كذبَ في ذلك. وهذا التأويل يندفعُ الإشكالَ عن قوله –عليه السلام–. كل ذلك لمْ يكن في جوابِ ذي اليَدين مع وجود السَّهو. كذا ذكرَه السيد الشريف –رحمه الله– في **شرحِه للمفتاح**، فيكون تلخيصُ القولِ فيه: إن الخبر إذا أنصب قصد المخبر فيه على قيد من القيود يرجع صدق ذلك الخبر وكذبه إلى ذلك القيد.[١٩١] فإذا قلنا: «زيد جالس الآن في بيته» والحال أنه جالسٌ الآن لا في بيتِه بل في السّوق يكون كذبه بانتفاءِ القَيدِ وإن كان أصل المقيد موجودًا؛ كذلك إذا قال قائلٌ: «هذه[١٩٢] الدراهم عشرة في ظني» فإذا هي التسعة[١٩٣] فالخبر صادق باعتبار تحقق القيد، وهذا الظنُّ وإن كان الأصل منتفيًا لم يقع/ الإطّلاع عليه[١٩٤] بسبب السهو، وكان النبي –عليه السلام– يعرض عليه السهو في صلوته فيسجد، وأمّا الكذب فيما[١٩٥] هو المقصود[١٩٦] من الكلام وهو القيد،[١٩٧] فلم يتحقّق. لأنه صادقٌ فيه فكأنه قال: «إني أظنّ أنّ كلَّ ذلك لمْ يكن.» فهو –عليه السلام– صادق في قوله:[١٩٨] «أظنّ» هذا خلاصة الكلام في هذا المقام. [١٨ظ]

وهو بعد محل بحث وهو أنَّ أصل الكلام الخبري لا يخلو عن نسبة ايقاعيّة أو انتزاعيّة. والقيد لا يُخرجه عن كونه تصديقا ولا يوجب كونه إنشاء أو[١٩٩] كونه تصوّرا ساذِجًا خاليا عن الحكم. فإذا لم يطابق تلك النسبة الواقع لا بدّ من القول بكذبه نظرا إلى الواقع على مذهب الجمهور أو بصدقه نظرا إلى ظنّ المخبر على مذهب النظام. فما وجه التقصّي عن هذا الإشكال على مذهب الجمهور؟ فماذا[٢٠٠] ينفعنا الصدق بحسب القيد إذا كذب أصل الخبر باعتبار أصل نسبته[٢٠١] الغير المطابقة للواقع، أفتقول:[٢٠٢] بأنّ الحقّ مذهب النظام ويرجع صدق الخبر إلى الاعتقاد والظنّ ومطابقته؛[٢٠٣] فمن قدر على الجواب فعليه هو الصواب، وإلا فعليه كسراب.

١٩١ **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ١٨٧.
١٩٢ ب: هذا.
١٩٣ ب: تسعة.
١٩٤ ب – عليه.
١٩٥ ب: هما.
١٩٦ ب: المقصر.
١٩٧ ق: المقيد؛ ع – وهو القيد.
١٩٨ ب + لم.
١٩٩ ب – كونه إنشاء أو.
٢٠٠ ق ب ع: فما.
٢٠١ ق ب ع: النسبة.
٢٠٢ ق ع: فتقول.
٢٠٣ وفي هامش ب: وتفكر مطابقته للواقع.

يقول الفقير: الجواب[٢٠٤] عن بحث المولى المجيب أنّ هذا الكلام من السيّد –رحمة الله عليه[٢٠٥]– مبنيّ على تحقيق[٢٠٦] له في الفرق بين الشرط وسائر القيود. فلا بدّ من نقله أوّلا ثم الإشارة إلى اندفاع البحث، فإنّه قال:

الخبر؛ إذا قُيّد حكمه بزمان أو قيد آخر كان صدقه بتحقّقِ حكمِه في ذلك الزمان، أو مع ذلك القيد، وكذبه بِعدَمه، فيه أو معه. وإذا لم يُقيّد فصدقه بتحقّقه في الجملة، وكذبه بمقابله. فإذا قلتَ: «أضربُ زيدا» وأردت الاستقبال، فإن تحقّقَ ضربك إياه في وقت من الأوقات[٢٠٧] المستقبلة كان صادقا، وإلا فكاذبا. وكذلك إذا قلتَ «أضربُه يوم الجمعة» أو «قائما.» فإنّ صدقَه متى تحقَّقَ ضربك إياه وتحقُّقَ ذلك القيد معه، فإن لم تضربْه أو ضربته في غير يوم الجمعة أو في غير حال القيام[٢٠٨] كان كاذبا، وكذلك إذا كان القيد ممتنعًا؛ كقولك: «أضربه في زمان لا يكون ماضيا ولا حالا[٢٠٩] ولا مستقبلا» فإن الخبر يكون كاذبا. وبالجملة انتفاء القيد[٢١٠] سواء كان ممتنعًا أو غيرَ ممتنعٍ يوجب انتفاء المقيّد من حيث هو مقيّد، فيُكذب[٢١١] الخبر الذي يدلّ عليه.[٢١٢]

هذا كلامه،[٢١٣] فيعلم منه أن صدق قوله –عليه السلام–: «كل ذلك لم يكن» في ظنّي[٢١٤] بتحقّق مضمون كل ذلك لم يكن مع/ تحقّق مضمون في ظنّي حتى إذا لم يتحقّق مضمون [١٩و] الأوّل بأن وقع بعض ذلك في الواقع والظنّ[٢١٥] أو تحقّق بدون مضمون الثاني بأن لم يقع كل من ذلك في الواقع مع الظنّ بأن بعضه واقع يكون كاذبا، ويعلم منه أيضا أن قوله –عليه السلام–:

٢٠٤ ق ب ع + في.

٢٠٥ ب: الشريف.

٢٠٦ ع: التحقيق.

٢٠٧ ب: أوّل أوقات.

٢٠٨ ب: قيام.

٢٠٩ ب: حال.

٢١٠ ع: المقيد.

٢١١ ب: فتكذب.

٢١٢ هناك تغير بسيط في النقل بمعنى واحد: كُتبت «فلا بد في صدقه» بِـ«فإنّ صدقَه متى» **الحاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، ص ١٨٧=١٨٨.

٢١٣ ق ع: هذا الكلام.

٢١٤ **صحيح البخاري**، السهو ٥.

٢١٥ ق ب ع – في الواقع والظن.

«كل ذلك لم يكن» إذا اعتبر مقيّدا وقطع[٢١٦] النظر عن قيده يكون من قبيل التصوّرات الساذجة وكيف لا وهو مغيّر وحكم الكلام موقوف عليه، والموقوف لا يوجد قبل الموقوف عليه. الحمد لله الذي أقدرنا على الجواب ولم يجعل علمَنا كالسراب. و[٢١٧]لقد طنّ على أُذُنى أنّ الفاضل المجيب قال في جواب إشكاله: أنّ ههنا خبرا ضمنيا. هو الصادق في الحقيقة وهذا[٢١٨] إنّما يتّصف بالصدق باعتباره، وهو مظنونَيْ انتفاء كل[٢١٩] ذلك وأنت إذا تحقّقت ما أسلفناه ظهر لك أنّه مستغن عنه.

وقد قيل في الجواب عن أصل الإشكال أن معناه: «لم يكن قصرٌ ولا نسيانٌ، بل كان سهوٌ» ورُدّ بأن السهو ما يتنبه صاحبه بأدنى تنبيه ولم يكن الأمر كذلك وهو ظاهر. وقيل معناه: «لم يكن سهو ولا نسيان، بل إنساءٌ من الله تعالى» وردّ أيضا بأن الإنساء إذا تحقّق تحقّق النسيان ألبتة، فلا يصحّ نفيُه ولأنه -عليه السلام- سَأل أبا بكر وعمر رضي الله عنهما فلو كان مرادُه الإنساءَ لما كان للسؤال فائدةٌ،[٢٢٠] وهو أيضًا ظاهر. وقيل: الجوابُ الصحيحُ أن قولَه -عليه السلام- لم يكن مجازا عن قوله: «لم أشعرْ»؛ لأنَّ عدمَ كون الشيء يستلزمُ عدمَ الشُّعور به عقلًا. فكان ذكر الملزوم وإرادة اللازم. قلت: فيه بحث. وهو أن جوابَ ذِي اليدينِ بقوله: «بعض ذلك قد كان» دليلٌ واضحٌ على أنَّ الحديث محمول على معناه الحقيقي فإنه[٢٢١] أهلُ اللسان عارفٌ بِمراد الرسول ﷺ. فلو كان مرادُه -عليه السلام- المعنى المجازي[٢٢٢] لما أجاب بما هو جواب عن المعنى الحقيقي، لا يقال لعله قصد بكلامه[٢٢٣] من المعنى المجازي أيضا؛ لأنا نقول يدفعه سؤال النبي[٢٢٤] ﷺ عن الصحابة بقوله: «أَصَدَقَ ذو اليدين»[٢٢٥] إذ لا معنى لأن

٢١٦ ب: وقع.

٢١٧ ب: أو.

٢١٨ وفي هامش ك ع: أي: قوله -عليه السلام-: «كل ذلك لم يكن» في ظني (ع - في ظني).

٢١٩ ب - كل.

٢٢٠ وفي هامش ق ب ع: فائدة: كلام النبي ﷺ إنما جرى على ظن أنه قد أكمل الصلوة، وكان في حكم الناس وكلام الناس لا يبطل الصلوة؛ والقول بأن ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة (ق ع + تأويل فاسد؛ لأن تحريم الكلام في الصلوة) كان بمكة، وحدوث هذا الأمر إنما كان بالمدينة؛ لأن راويه أبو هريرة وهو متأخر الإسلام. (ق ب + وقد رواه عمران بن حصين وهجرته متأخرة كذا في الشرح. قاله الشيخ أكمل الدين في شرحه للمشارق.)

٢٢١ ق، ع + من.

٢٢٢ ب - المجازي، صح هامش.

٢٢٣ وفي هامش ع: قصد بقوله: «بعض ذلك قد كان» معنى شعرت.

٢٢٤ ب: الرسول.

٢٢٥ **صحيح** البخاري، الأذان ٧١٤.

يقال «أشعرت» فليتأمل! فظهر أن القول الجزل ما ذكره السيد الشريف[٢٢٦] «فإنّ القولَ ما قالت حَذام.»[٢٢٧]

فإن قيل: هل لأصل البحث جوابٌ غير جواب السيد قلنا: نعم وهو أنّ المقرّر في الأصولين أنّ الأنبياء معصومون عن تعمّد الكذب لا عنه مطلقا لأنه ليس بكبيرة، وإن تعمُّد الكذب عبارةٌ عن قصدِ الإخبار بخبرٍ لم يطابق حكمُه للواقع في زعم المتكلّم. فلا يصدق تعمّد الكذب على قصد الإخبار بخبر ظنّ المتكلّم مطابقة حكمه للواقع، وإن لم يكن كذلك فليتأمّل![٢٢٨]

[البحث الخامس: هل من الممكن التناقض بين الأحاديث الشريفة والنص القرآني؟]

قال المولي الباحث: البحث الخامس. رُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا جمعة إلاّ في مصر جامع»[٢٢٩] وقال أيضا: «لا صلوة إلّا بفاتحة الكتاب.»[٢٣٠] وكلٌّ منهما خبر الواحد، فالحديثُ الأوّل محمولٌ على نَفيِ الصحّة، والحديثُ الثاني محمولٌ على نفيِ الفَضيلة عند أبي حنيفة -رحمه الله-،[٢٣١] ولا فرقَ بينهما عنده في كونهما خبرا واحدا.[٢٣٢] فما وجهُ حملِ أحدِهما على نفيِ الصحّة والآخر على نفيِ الفَضيلةِ مع عدمِ رُجحان أحدهما على الآخر وعدم الفرق بينهما؟

وقال[٢٣٣] المولي المجيب: إنّ حملَ قوله -عليه السلام-: «لا صلوةَ إلا بفاتحة الكتاب» على نفيِ الفضيلةِ لا شكّ أنّه صرف للحديث عن ظاهره إلى معنى[٢٣٤] يحتمله، ولا يصار إليه إلّا

٢٢٦ ق،ع - الشريف، ق ع + رحمه الله.

٢٢٧ ك - وقد قيل في الجواب عنه أن أصل ...فإن القول ما قالت حذام. | يجب على المحقِّق ألاَّ يضع هذه الفقرة هنا اتباعًا بأُسُس التحقيق، ولكن بسبب الإيضاح الجميل هو أضاف وفي كل النسخ الأخرى هذه الفقرة توجد في المتن. | «القَوْلُ مَا قَالتْ حِذَامِ» مثل مشهور يضرب في التصديق. أي: القولُ السديدُ المعتدُّ به ما قَالته، وإلا فالصَّدقَ والكذبُ يستويان في أن كلَا منهما قولٌ. قَال ابن الكلبي: إن المثل لُلجَيْم بن صَعْب والدِ حنيفة وعِجْلٍ، وكانت حَذَامِ امرأته، فَقَال فيها زَوجها لجيم. **مجمع الأمثال** للميداني، ٢/ ١٠٦.

٢٢٨ ق ب ع - فإن قيل هل لأصل البحث......وإن لم يكن كذلك فليتأمل!

٢٢٩ **المصنف** للصنعاني، ٣/ ١٦٩، ذكر محمد ناصر الدين الألباني هذا الحديث في كتابه بأنه غير مرفوع، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ٢/ ٣١٧.

٢٣٠ **صحيح** مسلم، صلاة ٣٧؛ أبو داود، صلاة ١٣٢.

٢٣١ ق - رحمه الله.

٢٣٢ ك ق ب ع: خبر واحد.

٢٣٣ ب - و.

٢٣٤ ب: معنا.

لدليل[٢٣٥] يوجبه.[٢٣٦] وقد وجد هذا الدليل الموجب لذلك الصرف في خبر الفاتحة، فإذًا صرفناه عن ظاهره إلى ما يحتمله بخلاف خبر الجمعة. أمّا الثاني فظاهر أنّه لا دليل لنا يكون[٢٣٧] موجبا لأن يقال: «لا فضيلة[٢٣٨] للجمعة إلّا في مصر جامع.»

[١٩ظ] / وأمّا الأوّل فلأن إطلاق قوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل، ٢٠/ ٧٣] يوجب[٢٣٩] تأويل هذا الحديث الذي هو خبرُ الواحد، وإلا يلزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد إنْ أجريناه على ظاهره من تعيين[٢٤٠] الفاتحة للفرضيّة فصرفناه عن ظاهره حتى قلنا: بوجوب الفاتحة الذي هو أدنى من الفرضيّة لأنّ ثبوت الحكم بقدر دليله، فالفرض أقوى من الواجب والكتاب الذي هو قطعي أقوى من خبر الواحد الذي هو ظنّيّ، فقلنا: بثبوت الأضعف بالأضعف،[٢٤١] كما قلنا: بثبوت الأقوى بالأقوى.[٢٤٢]

يقول الفقير: فيه بحث. أما أولا فلأن خبر الفاتحة كما أنه مقابلٌ[٢٤٣] بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل، ٢٠/ ٧٣] فكذا خبر الجمعة[٢٤٤] مقابلٌ بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ﴾ [الجمعة، ٩/ ٦٢] حتى[٢٤٥] استدل الإمام الشافعي رحمة الله عليه[٢٤٦] بهذا الإطلاق على صحة إقامة الجمعة في القرى، فلا وجهَ لدعوى ظهور انتفاء دليل موجب للصرف. وأما ثانيا فلأن إفادةَ خبر الفاتحة الوجوبَ دونَ الفرضيةِ ليست لكونه في مقابلة إطلاق الآية؛ بل لكونه خبرا واحدا[٢٤٧] حتى لو فُرِض عدمُ نزول تلك الآية ما أفاد ذلك الخبر إلا وجوبًا.

٢٣٥ ع: بدليل.
٢٣٦ ك: توجبه.
٢٣٧ ب: ليكون.
٢٣٨ ب: فضل.
٢٣٩ ب + هذا.
٢٤٠ ق: تعليق.
٢٤١ ب – بالأضعف.
٢٤٢ ب – بالأقوى.
٢٤٣ ب: بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَاقْرَاوا مَا تَيَسَّرَ﴾ الآية، كذلك حديث «لا صلوة إلا في مصر جامع» مقابل، صح هامش.
٢٤٤ ب – فكذا خبر الجمعة.
٢٤٥ ب: لأنه.
٢٤٦ ب – رحمة الله عليه.
٢٤٧ ك ق ب ع: خبر واحد.

فإن قيل: لعلّه يكون خبرا مشهورا فَحِينَئذ يفيد الفرضية ولو عملا قلنا: قد صرّح شُراح الهداية بأنه خبر واحد وكفَى به شاهدا.[٢٤٨] والجوابُ عن هذا البحث وإن لم يكن لائقًا بالشافعي المذهب فإن العهدة فيه على الحنفية إلا أنَّا لما[٢٤٩] التزمْنا الدفع بقدْر الوُسع، قلنا: قد حملَ أبو حنيفة –رحمة الله عليه–[٢٥٠] خبر الفاتحة على نفي الفضيلة،[٢٥١] لأنه لو حملَ على نفي الصحة لزمَ إثبات الفرض بخبر الواحد، وهو فاسِد؛ ولم يدل دليل آخر على الفرضية حتى يجري، وإن لم يكن دليلا [٢٥٢] على ظاهِره؛ وحمل خبر الجمعة على نفي الصِّحة، لأنه وإن كان خبرا واحدا[٢٥٣] أيضا. لكن دل دليل غيرُه على اشتراط المصر، وهو أن قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ الله﴾ [الجمعة، ٩/ ٦٢] ليس بمجرى[٢٥٤] على إطلاقه اتفاقا، لأنَّ الخَصم[٢٥٥] أيضا قائلٌ بعدم صحتها في الصلوات وقد كان في المدينة قرًى كثيرةٌ ولم ينقل إلينا أنه –عليه السلام– أمرَ بإقامة الجمعة فيها، ولو كانت واجبة[٢٥٦] عليهم لأَمرَهمْ بها ولَنقلَ إلينا نقلا مُستفيضا؛ وأيضا الصحابة رضي الله عنهم[٢٥٧] حين فتحوا الأمصار والقرى ما اشتغلوا بِنصْبِ/ المَنابرِ وبناءِ الجمع إلا في الأمصار [٢٠و] والمدن، وذلك اتفاق منهم على أن المصر من شرائط الجمعة، فإذا دل على اشتراط المصر دليل لم يوجد موجب الصرف عن ظاهر ذلك الخبر فأبقيناه عليه.

ولكن للشافعية أن يقولوا: إنّ الآية لا تتناولُ إلا مواضعَ من شأنِها أن ينادي فيها للصلوة ويقيم فيها رجال يجري بينهم معاملة وما هي إلا الأمصار والقرى فلا تكون الفلوات من المتناولات[٢٥٨]؛ لأنها خارجة عن الإطلاق بعد الدخول.[٢٥٩] وإن قولكم: «وقد كان في المدينة إلخ» استواء نفي؛ وقولكم: «وأيضا الصحابة إلخ» على تقدير تسليم أفادته الإجماع لا يفيد

٢٤٨ ق ب ع: بهم شهودا. | البناية شرح الهداية لبدر الدين العيني، ٢/ ٢٠٩.

٢٤٩ ب – لما.

٢٥٠ ب – رحمة الله عليه.

٢٥١ **التجريد** للقدوري، ١/ ١٨٧.

٢٥٢ ك – وإن لم يكن دليلا، صح هامش، ق ب ع – وإن لم يكن دليلا.

٢٥٣ ك ق ب ع: خبر واحد.

٢٥٤ وفي هامش ع: بل إذا كان في البلدان دون القرى.

٢٥٥ ب: الحنفية، صح هامش.

٢٥٦ ق ب – واجبة، ع – واجبة، صح هامش.

٢٥٧ ب – رضي الله عنهم.

٢٥٨ ب: المتناول.

٢٥٩ انظر: **الفتاوى للسبكي**، ١/ ١٧٧.

إلا الإجماع السكوتي أو العملي. وقد ثبت عندكم أن استواء النفي والإجماع السكوتي[٢٦٠] لا يعارضان إطلاق الآية، فليتأمل![٢٦١]

ثم قال المولى المجيب: لكن ههنا بحث هو أعرض[٢٦٢] مما ذكر. وهو أن قوله –عليه السلام–: «لا وضوءَ لمن لم يُسَمِّ»[٢٦٣] مثل أسلوب خبر الفاتحة وموجب الصرف عن الظاهر، فيه أيضا متحقق. وهو لزوم الزيادة على الكتاب؛ لأن آية الوضوء ساكتة عن التسمية فكان[٢٦٤] ينبغي أن يكون التسمية واجبةً أيضًا في الوضوء كما أن قراءة الفاتحة أيضا واجبةٌ في الصلوة وإلا، فما الفرق؟ فلا بد من حل هذا المشكل.

يقول الفقير:[٢٦٥] حلّه ما أفادَه بعض المحققين[٢٦٦] من أن الوضوء ليس عبادةٌ[٢٦٧] مقصودة؛ بل شرطٌ للصلوة فلا يمكن أن يكون شيئًا[٢٦٨] من إجرائه واجبًا؛ وتحقيقُه على ما أفاده[٢٦٩] الشيخ أكمل[٢٧٠] الدين.[٢٧١] «إنّا لو قلنا: بوجوب التسمية لزم التسوية بين فرع التبع[٢٧٢] وبين فرع الأصل، إذ الوضوء لكونه شرطا للصلوة تبع[٢٧٣] لها. ولهذا يجب[٢٧٤] على من وجبت عليه ويسقط عمن

٢٦٠ ق ب ع: سكوتيا كان أو عمليا.

٢٦١ ك – ولكن للشافعية أن يقولوا أن الآية....فاليتأمل!، صح هامش؛ ع – إطلاق الآية، فليتأمل!، صح هامش.

٢٦٢ ق: أعوض، ب: أغوض، ع: أغمض.

٢٦٣ **نخب الأفكار** لبدر الدين العيني، ١/ ٢٢٨.

٢٦٤ ب: وكان.

٢٦٥ ب: قال المولى المجيب.

٢٦٦ ب: المحققون. | وفي هامش ق: أراد به صاحب التنقيح.

٢٦٧ ب: عباد.

٢٦٨ ك ق ب ع: شيء.

٢٦٩ **العناية شرح الهداية** لأكمل الدين البابرتي، ١/ ٣٢.

٢٧٠ ب: الحميد.

٢٧١ هو أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين البابرتي، فقيه، أصولي، فرضي، متكلم، مفسر، محدث، نحوي، بياني. ولد سنة بضع عشرة وسبعمائة، ورحل إلى حلب فأقام بها مدة، ثم قدم القاهرة، فأخذ عن شمس الدين الاصبهاني وغيره، وسمع من ابن عبد الهادي والدلاصي وغيرهما، وكان أرباب المناصب يعظمونه، وتوفّي بمصر سنة ٧٨٦ هـ/ ١٣٨٤م. وحضر السلطان فما دونه جنازته. من تصانيفه الكثيرة: **العناية في شرح الهداية** في فروع الفقه الحنفي، **السراجية** في الفرائض، **حاشية على الكشاف** للزمخشري في التفسير، **شرح مشارق الأنوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفوية** للصغاني وسماه: **تحفة الأبرار في شرح مشارق الأنوار**، و**شرح الفقه الأكبر** المنسوب لابي حنيفة. **معجم المؤلفين** لكحالة، ١١/ ٢٩٨.

٢٧٢ ب: التبع، صح هامش.

٢٧٣ ب: متبع.

٢٧٤ ب: وجبت.

تسقط[٢٧٥] عنه. فلو قلنا: بالوجوب في مكمله كما في مكملها لزم التسوية فقلنا: بالنية إظهار التفاوت. فإن قيل: يجوز ظهور التفاوت من وجه آخر كلزومها بالنذر وبالشروع دونه، قلنا: هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما[٢٧٦] بل في مكمليهما؛ ومكملاهما[٢٧٧] لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع. فإن النذر[٢٧٨] بالطمأنينة منفردة[٢٧٩] غير ملزم[٢٨٠] شيء،[٢٨١] لأنها عبادة في الصلوة فاندفع[٢٨٢] بهذا التقرير ما قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون واجبا[٢٨٣] بمعنى أن يكون المصلي آثما بِاعتبار تَركِ التسمية في الوضوء مع صحةِ صَلوتِهِ كما في تَرك الفاتحة.

لكن يرد من قبل الشافعية أنّ ما ذكر يؤدي إلى العمل بالرأي في مقابلة النص، وهو غير جائز. لا يقال النص خبر واحد فيعارضه الرأي؛ لأنهما ظنِّيان لأنا نقول القول[٢٨٤] قد صرحوا بأنه دون خبر الواحد، ولا يصلح معارضا لخبر الواحد. وقد حقق ذلك في موضعه.[٢٨٥] فعلى الحنفية أن يتشمروا[٢٨٦] لدفع هذا الإشكال ورفع ما يرد ظاهر مذهبهم من الاختلال.[٢٨٧]

[البحث السادس: هل من الممكن الإشكال في استدلال الرسول ﷺ بالنص القرآني؟]

قال المولي الباحث: البحث السادس. رُوي عن رسول الله ﷺ[٢٨٨] «منْ نامَ عنْ صلوةٍ أو نَسِيها فلْيُصَلِّها إذا ذَكَرَها ثم تَلا قولَه تعالى: ﴿وَأَقِمْ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِي﴾ [الآية. طه، ١٤/ ٢٠]» فما وجهُ الاستدلال مع أنَّ الذكرَ في الحديث مضافٌ إلى الصلوة، والذكرُ في ﴿وَأَقِمْ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِي﴾

٢٧٥ ك، ع: سقطت.

٢٧٦ ب: فيها.

٢٧٧ ب – ومكملاهما.

٢٧٨ ب: بالنذر.

٢٧٩ ب: بالطمأنية مفردة.

٢٨٠ ب: غيره يلزم.

٢٨١ ق ع: غير ملزم لشيء، ب: غيره يلزم بشيء.

٢٨٢ ب: فنْدفع. | ك، ع: فيندفع.

٢٨٣ ب: واجب.

٢٨٤ ب: القوم.

٢٨٥ ب: موضع.

٢٨٦ ب: شمروا.

٢٨٧ ك – لكن يرد من قبل الشافعية.... من الاختلال.

٢٨٨ ب، ع + أنه قال.

[طه، ١٤/ ٢٠] مضافٌ إلى الله تعالى، وليسَ بينهما اتحادٌ؟ فكيف يصحُّ الاستدلالُ بأحدِهما على الآخر؟ فليتأمل!

[٢٠ظ] وقال المولي المجيب: إن صحةَ الاستدلال من النبي ﷺ بالآية على/ ما قاله[٢٨٩] لا يتوقّف على اتّحاد الذّكرين فَضلاً عن اتحاد ما أُضيف إليه الذّكرانِ. وبيان ذلك يستدعي مقدمات. فمنها: أن الصلوة الحقيقية المقبولة تقتضي ذكر الله تعالى، لأنها مناجاةٌ معه. فإن المصليَ يناجِي ربه ولأنها[٢٩٠] مشروطة بالنية، وهي إخلاصُ الصلوة له تعالى سواء كان تلك الصلوة في وقتها أو خارج[٢٩١] وقتها، ومن ثمة قال الله تعالى: ﴿إِنَ الصلٰوةَ تنْهَى عَنْ الْفَحْشآءِ﴾ [العنكبوت، ٢٩/ ٤٥] وإنما تنهى عن الفحشاء،[٢٩٢] بسبب وقوعِ الخوفِ من الله تعالى وعذابه. ومنها أن لفظ الذكر في قوله تعالى:[٢٩٣] ﴿وَأَقِمْ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِي﴾ [طه، ١٤/ ٢٠] مضافٌ إلى المفعولِ،[٢٩٤] وذكرَ الفاعل متروكٌ تقديره: ''لِذكركَ إيّاي'' وله معنيان: أحدهما: «أقم الصلوة وقت ذكرك إيايَ» لأن اللامَ قد يجيء بمعنى الوقت كما في قوله تعالى: ﴿أَقِمْ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء، ١٧/ ٧٨] أي: وقت دلوك الشمس، والمعنى الثاني: «أقم الصلوة[٢٩٥] لأنْ يحصل لك ذكري فتذكرني فيها بالرغبة والرهبة.» ومنها أن الآية بكلا معنييها[٢٩٦] تدلّ على مطلقِ وجوبِ الصلوة عند ذكر الله تعالى[٢٩٧] أو لتحصيل ذكر الله تعالى.[٢٩٨] وقد ذكر في آية أخرى: ﴿إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء، ٤/ ١٠٣] والقضاء مماثلٌ للأداءِ مماثلةً معقولةً، وموجبُ أحدِ المماثلَيْن موجبٌ للآخر، وقد تحقّق هذا المقام في أصول الحنيفة في قولهم: «بأن القضاءَ يجبُ بما وجب به الأداءُ.»[٢٩٩] فإيجابُ مُطلق الصلوةِ لذكر الله تعالى[٣٠٠] يدلُّ على وجوبِ الأداءِ

٢٨٩ ب – على ما قاله.
٢٩٠ ب: فلأنها.
٢٩١ ق ب ع: في خارج.
٢٩٢ ك – وإنما تنهى عن الفحشاء، صح هامش.
٢٩٣ ب – تعالى.
٢٩٤ ب: المفعلة، صح هامش؛ ع – المفعول، صح هامش.
٢٩٥ ب: ﴿لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾، الثاني ﴿أقم الصلوة﴾، صح هامش.
٢٩٦ ب: معنيها.
٢٩٧ ك ب – تعالى.
٢٩٨ ك ق ب – تعالى.
٢٩٩ **البناية شرح الهداية** لبدر الدين العيني، ٢/ ٢٠٩.
٣٠٠ ك ب – تعالى.

والقضاءِ جميعًا؛ لأن نفسَ الوجوبِ لا ينفكّ عنهما، ووجوبُ الأداء ملزومٌ لوجوبِ القضاء، وإيجابُ الملزومِ ملزومٌ لإيجابِ اللّازم.[٣٠١]

إذا تمهدت المقدمات فنقول:[٣٠٢] متى كان مطلقُ وجوبِ إقامةِ الصلوة[٣٠٣] عند ذكر الله تعالى بالآية متحققًا، كان وجوبُ قضائها إذا نام عنها أو نسيَها متحققًا، لكنّ وجوبَ مطلقِها بالآية متحققٌ، فوجوبُ قضائِها في النومِ والنسيان متحققٌ أيضا. أما وجود اللزوم فظاهر. وأما الملازمة فلأن العامَّ إذا انْحصرَ في خاصَّين، واحدُ الخاصَّين ملزومٌ للآخر، فالدالُّ على الملزومِ دالٌّ على اللازم أيضًا.

فإنْ قلتَ: المدّعى هي الملازمة بين الوجوبِ المطلق وبين وجوب القضاء؛ وما ذكر في بيان الملازمة إنما دل[٣٠٤] على ثبوت الملازمة بين وجوب الأداء ووجوب القضاء وهي لايستلزم[٣٠٥] الملازمة الأولى، قلتُ: إذا ثبتَ نفسُ الوجوبِ يلزمُه ثبوتُ وجوبِ الأداء. أما عند [٢١و]
منْ/ يقولُ: بأنَّ نفسَ الوجوبِ هو نفسُ وجوب الأداءِ ولا مغايرة بينهما فظاهر. وأما عند من يقول: بالمغايرة[٣٠٦] بينهما؛ فلأن المقصودَ من الوجوبِ هو الوجودُ، فالدالُّ على الأول دالٌّ على الثاني؛ فكون سببِ أحدهما غيرَ سبب الآخر لا يُنافي كونَ أحدِهما لازمًا للآخر.

فإن قلتَ: في صورة النوم والنسيانِ نفسُ الوجوبِ متحققٌ وإلا لما لزم القضاءُ دون وجوب الأداء؛ لأنه تكليفٌ ومطالبةٌ، وهما ليسا بمحل المطالبة وإلا يلزم تكليفُ الغافل، بل أشد منه؛ وبهذه النكتة أجاب من قال: بالعينية، قلتُ: الأداء إذا كان مطلوبًا بنفسه فوجوبُه يكون عبارةً عن المطالبة كما قلتم. أما[٣٠٧] إذا كان مطلوبًا لا بعينه بل لِينتقلَ منه إلى خلف، وهو القضاء، فوجوبه بهذا المعنى لا يقتضي مطالبتَه بخصوصِه بل يقتضي أحدَ الأمرين إما عينه أو خلفه. ألا يرى أن وجوب الأداء في الجزء الأخير من الوقت متحقق مع أنه لا يسعُ الوجود والأداء بخصوصه،[٣٠٨] لكنَّ المطالبة متوجهة إليه لِتحصيلِ خلفه الذي هو القضاء.

٣٠١ انظر: **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي** للزيلعي، ١/ ٣٣٤.

٣٠٢ ب: فيقول؛ ع: نقول.

٣٠٣ ق – الصلوة.

٣٠٤ ق ب: دال.

٣٠٥ ق: لالتزم.

٣٠٦ ب: بالمغارة.

٣٠٧ ب: وأما.

٣٠٨ ب: بخصوصية.

فنقول: كلما دلَّ النصُّ على مطلق وجوب الصلوة لِذكر الله تعالى[٣٠٩] دل على وجوب أدائها، وكلما دلَّ على وجوبِ أدائها دلَّ على وجوب قضائها[٣١٠] عند عَدم الأداء. لكن دلالته على المطلق متحققة فتكون[٣١١] دلالته على وجوب القضاء عند فوْتِ الأداءِ أيضا متحققة، وهو المطلوب.

يقول الفقير: فيه بحث: أما أولا: فلأنَ[٣١٢] هذا الجوابَ على تقدير صحّتِه وتسْليم المقدماتِ المذكورةِ في ضِمنِه إنما هو على مذهبِ مَن يجْعل القضاءَ واجبًا بما وَجب به الأداءُ، لا مطلقًا، ولا نزاعَ لأحدٍ في صحةِ هذا الاستدلال، فوجب التعميم. وأما ثانيًا: فلأنّ مقصودَه -عليه السلام- لو كان مُجرّدَ بيانِ سببِ الوجوب مِن غير[٣١٣] رعاية مناسبة بين الذّكرين لَكانَ تلاوة قوله تعالى: «أقيموا الصلوة» ونحوه أولى لِبَراءَتِه عن ورودِ مثلِ هذا السؤال ولِعُمومِه المكلفين لفظًا ومعنًى، ولِكونِه في حق أمة محمد ﷺ[٣١٤] كما أن الحديث كذلك بِخلافِ الآية المذكورةِ فإنها في حق موسى -عليه السلام-.[٣١٥]

فالجواب المختصر الخالي من الشُّبهِ المطابق لِلمقصودِ أنْ يُقال معنى الآية كما قال الإمام الزيلعي[٣١٦] -رحمه الله-: «أقم الصلوة لذكر صَلوتي؛ فيكون مِن مجاز الحَذفِ أو مِن مجاز الملازمة»؛[٣١٧] لأنه إذا قام إليها ذَكرَ الله تعالى فاتَّحدَ الذكران لإِضافَتِهما[٣١٨] إلى شيء واحد، فصحَّ الاستدلال.

[٢١ظ] / ثم قال المولى المجيب: وهَا أنا مورِد لك بحثًا[٣١٩] غِبّ دفع هذا البحث، وهو أن بعضَ أئمةِ الأصول الحنفية قد ادّعوْا أن القضاءَ لا يجبُ بِنصٍّ جديدٍ، بل بالنّص الذي وجبَ به الأداءُ

٣٠٩ ق ب – تعالى.

٣١٠ ب – دلَّ على وجوب أدائها، صح هامش.

٣١١ ب: فيكون.

٣١٢ ب: فإن.

٣١٣ ك – غير، صح هامش.

٣١٤ ك – ولكونه في حق أمة محمد ﷺ، صح هامش.

٣١٥ ك – بخلاف الآية المذكورة فإنها في حق موسى -عليه السلام-، صح هامش.

٣١٦ هو عثمان بن علي بن محجن البارعي فخر الدين الزيلعي، توفي سنة ٧٤٣هـ. فقيه حنفي، نحوي، فرضي. قدم القاهرة، وتوفي بها في رمضان. من تصانيفه: **شرح كنز الدقائق** وسماه: **بتبيين الحقائق** في عدة مجلدات، **شرح الجامع الكبير** للشيباني، **شرح المختار** للموصلي، وكلها في فروع الفقه الحنفي. **معجم المؤلفين** لكحالة، ٦/ ٢٦٣.

٣١٧ **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي** للزيلعي، ١/ ١٨٥.

٣١٨ ق ب: لإضافتها.

٣١٩ ب: وبيان مورد لك بحث.

خلافاً لِلشّافعيةِ والعِراقيين مِن أصحابِ أبي حنيفةَ -رحمه الله-.[٣٢٠] فلهم أن يقولوا: إما أنْ يدُلَّ هذا الحديثُ على وجوبِ قضاءِ الصّلاةِ الفائتةِ بالنّوم والنسيان أولا؛ والثاني باطل، فتعين الأول. وحينئذٍ كان وجوبُ قضاءِ تلك الفائتةِ بهذا النصِّ لا بالنص الذي أوجبَ الأداء؛ فَبِمَ يقتضي عن هذا الإشكال مَنْ ادّعَى الاتحاد وعدم نص آخر؟

يقول الفقير: إنهم صرَّحوا بأن هذا النصَّ ليس لإيجابِ القضاءِ، بل لِلإعلام بِبَقاء[٣٢١] الواجبِ في الذّمةِ، فلا إشكال.[٣٢٢]

[البحث السابع: كيف يُفهم استدلالُ الرسول ﷺ باللغة؟]

قال المولي الباحث: البحث السابع[٣٢٣]: «رُوي عن رسول الله ﷺ حين سَأل الصحابةُ[٣٢٤] عن الابتداء من الصفا أو المروةِ بأيّهما نَبدأ، أنه قال: ابدَؤوا بما بدأَ اللهُ به تعالى.»[٣٢٥] وهذا دليلٌ على أن الواوَ للترتيب، لأنهم عارِفون اللِّسانَ، ولو لم يكنْ لِلترتيب لمَاَ سَألوا. وقيل: هذا أيضًا معارض[٣٢٦] بأن الواوَ لوْ كان للترتيبِ لما سَألوا؛ لأنهم عارفون اللِّسانَ فَتعارضَا فَتساقطَا فبقي قولُه -عليه السلام- دليلاً على الترتيب. فيه بحث. لأنه لوْ كان قولُ النبيِّ[٣٢٧] دليلاً على الترتيبِ، لَكان الحجةُ متقدمةً على الاعتمارِ؛ لأن الله تعالى بدأ بالحجة أولا، فإنه تعالى قال: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ﴾ [البقرة، ٢/ ١٥٨] فما تَوجيهُه؟

وقال المولى المجيب: لا خفاءَ أنّ البِداية بالذكر إنما تدلّ على الاهتمام بشأن المقدّم بالفحوى والذوق. وليس هناك لفظٌ موضوعٌ يدلُّ بالوضعِ على التقدُّمِ والتأخّرِ مثل الفاءِ أوِ الواوِ

٣٢٠ **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣١١، ٣٨٣.

٣٢١ ب: بثبوت، صح هامش.

٣٢٢ وفي هامش ك: ذكره العلامة التفتازاني في **التلويح**. | **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣١١.

٣٢٣ ع - البحث السابع، صح هامش.

٣٢٤ ق ب ع + رضي الله عنهم.

٣٢٥ لم أعثر هذه الرواية، ولكن لعله يشير إلى حديث وصف النبي فيه مناسك الحج وهو يقول بعد قوله: «أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ»: «ابْدَؤوا بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ» **نيل الأوطار** للشوكاني، ٥/ ٦٢؛ **المفاتيح في شرح المصابيح** للزيداني، ٣/ ٢٧٥.

٣٢٦ ع: يعارض.

٣٢٧ ق ب + ﷺ، ع + عليه السلام.

عندَ مَن يقولُ بأنها لِلترتيب. وقد يُقدّم ما هو متأخّرٌ في الخارجِ بِخصوصيّةِ مقامٍ يقتضي ذلك، كما في تقديمِ[٣٢٨] السُّجودِ في قوله تعالى: ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي﴾ [آل عمران، ٣/ ٤٣] مع أنَّ الواقعَ هو العكسُ المطابقُ للواقعِ، كما في قولِه تعالى:[٣٢٩] ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج، ٢٢/ ٧٧]. فمرادُ القائلِ بقوله: «فبقي قولُه دليلًا على الترتيبِ» أنه –عليه السلام– أمَرَ، والأمرُ للوجوب. فدلالةُ قولِه على الترتيب من جِهة هذا الأمر،[٣٣٠] لا من جِهة بداية الله تعالى بالصفا؛ لأنَّ الباقيَ بعد التساقط بالتعارض ليس إلا/ الأمر مِن النبي –عليه السلام–.[٣٣١] لا يُقال التعارضُ إنما وقعَ [٢٢و] في كونِ[٣٣٢] الواو لِلترتيب وعَدمِه حيث استدلّ على كلٍّ منهما بِكونهم عارفين بِالِّلسان. فيجوز أن يكون الباقي هي البداية في الذكر في كلام الله تعالى. لأنا نقول: يَتأتّى فيها أيضًا أن يُقالَ مِن جانب[٣٣٣] المثبتِ أنهم عارفون بِالِّلسان ولوْ لمْ يدل البداية بالذكر على الترتيب لمَاَ سألوا، ويُقال من جانبِ الثّاني[٣٣٤] أيضا: هذا معارض بأنها لوْ دلتْ على ذلك لَمَا سَألوا، لأنهم عارفون اللّسانَ،[٣٣٥] فلمْ يبقَ إلا أمرُ النبي –عليه السلام– الدَّالُّ على الوجوبِ، فَسقط النَّقْضُ بِقوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ﴾ [البقرة، ٢/ ١٥٨]

يقول الفقير: فيه بحث. لأن مرادَ الباحث أنَّ هذا الحديثَ مشتملٌ على الزائِدِ على قدْر الجوابِ. فيكون العِبرةُ لِعموم لفظِهِ لا بِخصوص سببِهِ، كما تقرّرَ في موضعه فيوجب أن يبدأ بِكلِّ ما بدأ الله تعالى به،[٣٣٦] ومن جملته الحجة. لأنه تعالى بدأ بها حيثُ قال: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ﴾ [البقرة، ٢/ ١٥٨] فإذا سلمَ أن دلالتَه عليه من جهة هذا[٣٣٧] الأمرِ، فقد سلمَ أنها من جهة[٣٣٨] بدايةِ الله تعالى؛ لأن العبرةَ لِعموم[٣٣٩] لفظه. فكيف يصِحّ قولُه «لا مِن جهةِ بداية الله

٣٢٨ ب: كما تقدمَ.

٣٢٩ ب – ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي﴾ مع أنَّ الواقعَ هو العكسُ المطابقُ للواقعِ، كما في قولِه تعالى.

٣٣٠ ب: فمرادُ القائلِ بقوله تعالى دَليلًا على الترتيبِ من جهة هذا الأمر.

٣٣١ وفي هامش ك: ذكره العلامة التفتازاني في **التلويح**. | **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ١٨٧–١٨٩.

٣٣٢ ب – كون.

٣٣٣ ع – جانب.

٣٣٤ ق: الباقي.

٣٣٥ ق – اللّسانَ، ب ع: باللسان.

٣٣٦ ق: بدأ الله تعالى، ب ع: بدأ به الله تعالى.

٣٣٧ ب – هذا.

٣٣٨ ق ب – جهة.

٣٣٩ ع: بعموم.

تعالى بالصّفا» فظهرَ أن النّقض بِقوله تعالى ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ﴾ [البقرة، ٢/ ١٥٨] باقٍ لا ساقطٌ.

فالصوابُ أن يُقال هذا الحديثُ وإنْ أفادَ تقديمَ الحجِّ على العمرةِ لكنَّ قولَه تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾ [البقرة، ٢/ ١٩٦] أفادَ بإشارتِه تقديمَ العمرةِ على الحجِّ في التَّمتُّع، وبِدلالتِهِ في القرآنِ فإنه تعالى[٣٤٠] ذكرَ الحجَّ بِكلمةِ «إلى» بعدَ ذِكرِ العُمرةِ؛ وهي لِانْتهاء الغايةِ. فوجب أن تكون العمرةُ متقدمةً حتى يكونَ الانتهاءُ بالحجِّ.[٣٤١] وقد تقرّر في موضعِهِ أن ما أفادَه الآية ولوْ بِالدَّلالةِ أقوَى مِما أفاده خَبرُ الواحدِ ولو بِالإشارة.

[البحث الثامن: تحنّثُ الرسول ﷺ قبل الرسالة؟]

قال المولى الباحث: البحثُ الثامن. ذُكر في صحيحِ البخاريّ -رحمه الله-: «كان رسولُ الله ﷺ يتحنّثُ»[٣٤٢] أي: يَتعبدُ. فَتَعَبُّدُه -عليه السلام- إما بِالوحيِ أو بِشريعةِ مَن قبلَه مِن الأنبياءِ -عليهم السلام-. أما التّعبّدُ بِالوحي فبعيد؛ لأنَ التّقديرَ قبلَ الوحيِ. والعملُ بِالثاني يتوقَّفُ على العلم، بأنه شريعةُ مَن قبلَنا إما بنقلِ أهل الكتاب أو بالكتاب. أما الأولَ: فَلا وُثوقَ بِنقلهم لِإمكان أن يكون في النقل خللٌ وفي المنقولِ اختلالٌ؛ وأمّا/ الثاني: فَلِاحتمالِ التحريف المانع من التعبُّدِ؛ لأنَّ بابَ العِبادةِ مَبنيٌّ على الأحوط. [٢٢ظ]

يقول الفقير: ذُكر في شروح **أصولِ** فخر الإسلام وغيرها أن العلماءَ اختلفوا في أنّ النبيَّ ﷺ[٣٤٣] هلْ[٣٤٤] كان مُتعبِّدًا، أي: مأمورًا بِاتّباعِ شَرعِ أحدٍ من الأنبياءِ قبلَ البِعثةِ أم لا؟ واخْتارَ محقِّقوُا أصحابِنا عدمَ التعبدِ؛ لأنه قبلَ الرسالةِ في مقامِ النُّبوةِ لمْ يكنْ أمَّةَ نبيٍّ قطُّ، بل كان يعملُ بما يظهر له بِالكشفِ الصادقِ[٣٤٥] من شريعة إبراهيم وغيرِه -عليهم السلام-

٣٤٠ ق ب – تعالى.

٣٤١ وفي هامش ك: مأخوذ من **المستصفى**.

٣٤٢ يشير المؤلف إلى الحديث عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهَا قَالَتْ: «أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ، فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ، ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ، وَكَانَ يَخْلُو بِغَارِ حِرَاءٍ، فَيَتَحَنَّثُ فِيهِ وَهُوَ التَّعَبُّدُ اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ الْعَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِعَ إِلَى أَهْلِهِ، وَيَتَزَوَّدُ لِذَلِكَ...» **صحيح البخاري**، بدء الوحي ٣.

٣٤٣ ق: عليه السلام.

٣٤٤ ب – هلْ، صح هامش.

٣٤٥ ك – الصادق، صح هامش.

مِن غيرِ أن يَكونَ مأمورًا بِالاتِّباع. واخْتارَ الباقُون التعبُّدَ، وإن اخْتلفوا في المتبُوعِ. فعلى القولِ الأول نمنعُ[٣٤٦] انْحصارَ عبادتِه في كونِها بِالوحيِ أو بِشريعةِ مَن قبلَه لِجواز أن تكون[٣٤٧] بالكشفِ. وعلى الثاني نختارُ[٣٤٨] أنها بِشريعةِ[٣٤٩] مَن قبلَه ونعلم[٣٥٠] كونَها شريعةً لَه بِالكشْفِ. فإن مثلَ ذلك ليس بِمستبعِدٍ من الأولياء فَضلًا عَن الأنبياءِ. فاليتأمل![٣٥١]

[البحث التاسع: القول في قول الرسول ﷺ «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِى الْخَطَأَ وَالنِّسْيَان»]

قال المولى الباحث: البحث التاسع: رُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِى الْخَطَأَ وَالنِّسْيَان»[٣٥٢] والمقدّر هنا[٣٥٣] هو الحكم. وهو يجري على عمومه عند الشافعي.[٣٥٤] لأنه عندَه من قَبيلِ المقتضى، والمقتضي له عمومٌ عنده. واستدلَّ الأئمةُ الشافعيةُ على عمومِه بأن ظاهرَ الحديثِ يَدلُّ على رفع الحقيقةِ، وهو متعذّر. فالحملُ على لازمه أولى، وهو رفعُ جميعِ أحكام الحقيقة مع أنه[٣٥٥] أقرب المجازات؛ فالحملُ على أقرب المجازات على تقدير تعذُّرِ الحملِ على الحقيقة أولى. وأجاب عنه الأئمةُ الحنفيةُ بأنَّا لا نُسلم أنه إذا لم يكن رفعُ[٣٥٦] الحقيقة مرادًا، تعيّن كونُ رفع جميع الأحكام مرادًا. وإنما يكون كذلك لو أمكنَ أن يكون رفعُ الحقيقة مرادًا؛ لأن اللفظَ إنما يستلزم إرادةَ رفعِ أحكامِ الحقيقةِ بِواسطة رفعِ الحقيقةِ،[٣٥٧] ولكنَّ المرادَ هو المحذوف.

٣٤٦ ب: يمنع.
٣٤٧ ب: يكون.
٣٤٨ ب: يختار.
٣٤٩ ب: شريعة.
٣٥٠ ب: يعلم.
٣٥١ ق ب ع – فاليتأمل.
٣٥٢ **الموافقات** للشاطبي، ١/ ٢٣٦.
٣٥٣ ق: ههنا.
٣٥٤ ق + رحمه الله.
٣٥٥ ع: أنها.
٣٥٦ ق: دفع.
٣٥٧ ع – الحقيقة، صح هامش.

ولِي في[٣٥٨] المذهبيْن بحثٌ. فأما[٣٥٩] على مذهب الشافعية، فلأن غايةَ ما يُفيده دليلُهم هي أولويَّةُ الحمل على رفع جميع الأحكام، كما يفصح[٣٦٠] قوله. فالحمل عليه أولى،[٣٦١] لا وجوب الحمل عليه؛ فمذهبه هذا، لا ذلك. وأما على مذهبِ الحنفيةِ فلأن المفهومَ من دليل الخصمِ ليس اللزوم حتى ينفيَ ويمنعَ؛ وقولُهم: «لأنَّ اللفظَ إنما يستلزمُ إرادةَ رفعِ جميعِ الأحكامِ بواسطةِ إرادةِ رفعِ الحقيقةِ» ممنوعٌ. لأنَّ إرادةَ[٣٦٢] رفعِ/ جَميعِ أحكامِ الحنفية على [٢٣و] تقدير عدمِ إرادةِ رفع الحقيقةِ، لا على تقديرِ إرادة الحقيقة؛ لأن الحمل على إرادة رفع جميع أحكام الحقيقة على تقديرِ تعذُّرِ الحملِ على إرادةِ رفع الحقيقة. فلمَّا تعذَّرَ إرادةُ الملزومِ، تعيّنَ إرادةُ اللازم مِن غيرِ تمحُّل.

وقال المولى المجيب: هذه الخلافيةُ مِن جُملة المباحثِ المشهورةِ بين الحنفيةِ والشافعيةِ. فاعلمْ أولًا، أنَّ الباحث وضع هذا الفصلَ[٣٦٣] في علم الحديث. فكان المناسبُ أن يتكلمَ فيه بِلسانِ المحدّثين على ما يَليقُ بِوظيفة علمِ الحديثِ. وكلامُه في هذا الحديث وغيرِه من حيثُ ما يتعلَّقُ بالأحكامِ من الوظائفِ الفِقهيَّة مع[٣٦٤] أنه سيضع[٣٦٥] لها فصلًا على حدةٍ لِيتكلمَ فيه مِن حيثُ الوظيفةُ الفقهية؛ ومثل هذه المواخذة يتوجَّهُ على الفصل السابِقِ أيضا. لأنه تكلم فيها على بعضِ الآياتِ القرآنيّةِ من تلك[٣٦٦] الحيثية الفقهية. فَحِينئذ لا تَتميَّز[٣٦٧] الفصولُ بعضَها عنْ بعضٍ. وثَانيًا، أني أقرِّر كلا من المذهبيْنِ على وجهٍ يَندفعُ عنه بحثُ الباحِث في المذهبيْن. وثالثًا أني أبَيّنُ أنّ ما نحن فيه مِن قبيل المحذوفِ دُون المقتضى. وأختمُ الكلامَ بِبحثٍ ألْطفَ مِن بحثَيِ الباحثِ في هذا المقام.

٣٥٨ ق ب ع + كلٍّ من.
٣٥٩ ق ب ع: أما.
٣٦٠ ع + عنه، صح هامش.
٣٦١ ك – أولى، صح هامش.
٣٦٢ ب: أراد.
٣٦٣ ع: البحث.
٣٦٤ ع: ومع.
٣٦٥ ق: ليضع، ب: يضع.
٣٦٦ ع: في تلك.
٣٦٧ ق ع: يتميز.

فنقولُ: قالت الشافعيةُ لمّا استحال العمل بِظاهرِ هذا الحديثِ لِاقْتضائه الكذب في كلامِ الشّارع، لأنه يقتضي رفعَهما عن الأمّة بالكليةِ لِكون الأمة عبارةً عن جميعِ مَن آمنَ بِنبيِّنا ﷺ إلى يومِ القيامة، وكونِ اللامِ في الخطأ والنسيانِ للماهِيّةِ أو لِاستغراق الجِنس حيث لا عهد[٣٦٨] خارجيًّا بالإجماع، وقد وقعَا في الأمّة كثيرًا؛ فلمْ يصحَّ رفعهما حقيقةً. اقتضى تصحيح منطوقِ هذا الحديثِ بِجعلِ[٣٦٩] شيءٍ غيرِ منطوقٍ فيه منطوقًا. فلمّا[٣٧٠] تَعيّن الحملُ على معنًى غير منطوقٍ بِطريق الوجوبِ، تَعيّن الحملُ على جميع أفرادِ ذلك المعنى لِكونه واقعًا في سِياق النَّفي معنًى؛ لأنّ معنى قولِه –عليه السلام– :«رُفِعَ عَنْ أُمَّتِى الْخَطَأَ وَالنِّسْيَان» لاشيءَ من خطأ ونسيانٍ يَقع[٣٧١] عن أمّتي تكون[٣٧٢] أمتي مؤاخَذين بها. فبِهذا التقدير[٣٧٣] سقطَ ما أوردَه الباحثُ على هذا المذهب بأن غاية ما يُفيده دليلُهم هي أولويةُ الحمل على رفع جميع الأحكام مع أنّ المدّعَى/ هو وجوبُ الحمل وهو المذهبُ، وذلك لأن دليلَهم أفادَ «أنّ الحديث أفادَ وجوبَ[٣٧٤] معنىً[٣٧٥] ما هو غيرُ منطوق» وله محتملان: راجحٌ ومرجوح؛ فالأوليةُ صفةُ متعلّق الترجيح، لا صفةُ الترجيح. فَمعنَى الكلامِ أنه لما وجب ههنا تعيينُ أحدِ المحتملَيْن وجبَ تعيينُ الراجحِ، وإنْ كان المرجوحُ يحتمِل[٣٧٦] اللفظَ أيضًا. لأنّ المجتهدَ يجب عليهِ العملُ بِغلبةِ ظنّهِ، ولا يجوز له العمل بِمقابلِ ذلك الظنِّ الذي هو الوهمُ. [٢٣ظ]

وقال الحنفيةُ لما استحال العملُ بِظاهر الحديث كما قالَه[٣٧٧] الشافعيةُ، فقد تعيّن تقديرُ شيءٍ يمكن إضافة الرفعِ إليه، فيقدَّر الحكمُ؛ لأنه الذي يليقُ بِهذا الحكم؛[٣٧٨] لأن تَصرُّفَ الشارعِ في الأحكام، لأنه ﷺ إنما بُعث لِبيان الشرائعِ لا لِبيان الحقائقِ. ولمّا ثبتَ تقديرُه وتغيرُ ظاهرِ

٣٦٨ ق: عهدا.

٣٦٩ ق ب ع: أن يجعل.

٣٧٠ ب: فلما، صح هامش.

٣٧١ ب: تقع.

٣٧٢ ق ع: يكون.

٣٧٣ ق ب ع: الاعتبار.

٣٧٤ ق: بوجوب.

٣٧٥ ب – معنى.

٣٧٦ ق ب: محتمل.

٣٧٧ ع: قال.

٣٧٨ ب: الكلام الذي تصرف، ع: الكلام.

الكلام عندَ التصريحِ بِذكره لِانتقالِ الرفعِ عنِ المذكورِ إلى المُصرح بذكره، كان الحكمُ يُعدُّ[٣٧٩] مُضمرًا مَحذوفًا. والمحذوفُ، وإن أمكنَ عمومه، بِخلاف المقتضَى عندنا لكنْ سقوطُ[٣٨٠] عمومِ المحذوف ههنا؛ لأنه صار مُشتركًا، والمشترك لا يقبلُ العمومَ[٣٨١] عِندنا. فلما صارَ الحكمُ الأُخرويّ مرادًا ههنا، وهو المأثم، لمْ يردِ الحكمُ الدّنيويّ.[٣٨٢] فهذا هو[٣٨٣] تحريرُ مذهبِ الحنفية. وبحثُ الباحثِ لا يرفع منه[٣٨٤] شيئًا؛ وإنّما هو على مُحاذاةِ ما اخْتارَه في تقرير المذهبيْن. وأنت خبيرٌ بعدَ وقوفِك على ما قرَّرناه من مذهبِ الشافعي بأنّ قولَه: «بأنّ المفهومَ منْ دليلِ الخصمِ ليس هو اللُّزوم حتى ينفيَ ويمنعَ» ساقطٌ ومندفعٌ عن التقريرِ الذي أسْلفْناه. ثم إنّ قولَه: «وقولُهم، يَعني: قول الحنفية، 'اللفظُ إنما يستلزمُ إرادةَ رفعِ جميعِ الأحكامِ بِواسطةِ إرادةِ رَفع الحقيقةِ ممنوع' إلى آخِره» لا ورودَ له أصلًا على قولهم هذا، لأنه منسوخٌ على مِنوال ما ذهبَ إليه أبو يوسف ومحمد[٣٨٥] في مَسألةِ «هذا ابني لِأكبر[٣٨٦] سنًّا» حيث يلغو الكلام عندَهما لِتعذُّر حكم الحقيقة، والمصيرُ إلى الخلفِ[٣٨٧] مشروطٌ بإمكان الحقيقةِ بناءً على أنّ الخلفيةَ عندهما في الحكمِ، وههنا أيضًا لِما لم يمكنْ إرادة الحقيقة، وهو رفع الحقيقة، ينبغي أن لا يصحَّ إرادة لازمِها أيضًا بناءً على الأصلِ المذكور لَهُما[٣٨٨].

يقول الفقير: فيه بحثٌ: أما أولًا: فلأن الظاهر أن ضميرَ «عنه» في قوله: «على وجهٍ/ يندفع عنه بحثُ الباحث» راجعٌ إلى التقريرِ المختارِ عندَه المدلول عليه بقولِه: «أقرر» كما صرح به [٢٤و]
آخِرًا حيثُ قال: «هذا هو تحريرُ مذهب الحنفية، وبحث الباحثِ لا يرفع منه شيئًا، وإنما هو على مُحاذاةِ ما اخْتارَه في تقرير المذهبيْن.[٣٨٩] وأنت خبيرٌ بعدَ وقوفِك على ما قرَّرناه من مذهبِ

٣٧٩ ب ع – يعد.
٣٨٠ ع: سقط، صح هامش.
٣٨١ ق ب ع: لا عمومَ.
٣٨٢ ق: الذي ينوي.
٣٨٣ ب – هو.
٣٨٤ ب: لا يدفع عنه.
٣٨٥ ق ع + رحمهما الله.
٣٨٦ ب + منه.
٣٨٧ ق – الخلف.
٣٨٨ ع + وسهو.
٣٨٩ ك – هذا تحرير... في تقرير المذهبين، صح هامش.

الشافعي بأنّ قولَه: «بأنّ المفهومَ مِن دليلِ الخصمِ ليس هو اللُّزوم حتى ينفيَ ويمنعَ» ساقطٌ ومندفعٌ عن التقريرِ الذي أسْلفْناه.» فإنْ أرادَ أنّ وجهَ الاندفاعِ عن تقريره عينُ وجهِ الاندفاع عن تقرير الباحثِ أو يستلزمه، فغير مسلم؛ كيف؟

والبحثُ الثاني: لم يندفعْ عن تقرير البَاحث[٣٩٠] أصلاً كما لا يخفَى على النَّاظر فيه. والبحث الأول وإن اندفع،[٣٩١] لكن وجه اندفاعه عن تقريره، هو عدم[٣٩٢] اشتمالِه على ذكر الأوّلوية وعَنْ تقريرِ الباحث، هو كون الأولوية صفةَ متعلق الترجيح لا صفة الترجيح.[٣٩٣] وإن أراد إيرادَ تقريرٍ يندفعُ عنه البحثُ، فهو غير مقصود؛ لأن المقصودَ دفعَه عمّا أوردَه الباحثُ،[٣٩٤] لا عن تقرير آخر. وبالجملة، لا[٣٩٥] دخلَ للتقرير الذي اختاره في اندفاع البحث عما أورد[٣٩٦] عليه.

وأمّا ثانيًا: فلأن المعنى الذي بيّنه للحديثِ لا يفيدُ عمومَ المؤاخذة في الدنيا والآخرة، والمطلوب كان ذلك.

وأما ثالثا: فلأن بيانَ كونِ الحديث من قبيل المحذوف، لا المقتضى[٣٩٧] بقوله: «ولِما ثبت تقديرُه وتغيّر ظاهر الكلام إلى آخره» مبنيٌّ على ما اختاره بعضُ الأصُوليّين في الفَرْق بينِهما من «أنّ المحذوفَ مفهومٌ يُغيِّرُ إثباتُه المنطوقَ، والمقتضَى مفهومٌ لا يُغيِّرُه إثباتُه.»[٣٩٨] ورد ذلك[٣٩٩] بأنه: «إنْ أُريدَ بوجه الفرق بينَهما وجودُ التغير وعدمُه فلا تَغيير[٤٠٠] في مثل قولِه تعالى: «فانْفَجَرَتْ»[٤٠١] أي: «فَضَرَه بِها فانْفَجرت» وقولِه تعالى حكايةً: «فأرْسِلونِ يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ»[٤٠٢] أي: «أرسَلُوه

٣٩٠ ب – أو يستلزمه ... عن تقرير البَاحث.
٣٩١ ك – والبحث الثاني ... والبحث الأول وإن اندفع، صح هامش.
٣٩٢ ك – عدم، صح هامش.
٣٩٣ ب – لا صفة الترجيح.
٣٩٤ ق ب + عليه.
٣٩٥ ق: إلا.
٣٩٦ ق: أورده.
٣٩٧ ب: لا مقتضى.
٣٩٨ **شرح التلويح على التوضيح**، للتفتازاني، ١/ ٢٧١.
٣٩٩ وفي هامش ك ق: ردّه (ع: رَواه) العلامة التفتازاني في التلويح.
٤٠٠ ق ب ع: يغير.
٤٠١ البقرة، ٢/ ٦٠.
٤٠٢ يوسف، ١٢/ ٤٦.

فَأَتَاه فقالَ: يا يوسفُ!» ومثلُ هذا كثيرٌ في المحذوف. وإنْ أريدَ أنَّ عدمَ التغيير لازمٌ في المقتضَى وليْس بلازم في المحْذوفِ لم يَتميَّزْ المحذوفُ الذي لا تغير[403] فِيه عن المقتضى.»[404]

وأما رابعًا: فلأن قوله: «ثم إن قولَه: «وقولُهم يعني: قولَ الحنفية: 'اللفظ إنما يستلزم...إلى قوله لا ورودَ له أصلًا'» لا ورودَ له أصلًا. لأنا لا نسلم نسجَه[405] على مِنوال ما ذكر.[406] كيفَ وما نحنُ بِصددِه ممكنٌ[407] بالذات ومتعذرٌ بعارض لزوم كذب الرسول[408] فيكون من قبيل «لأمَسَّنَّ السماء» بخلاف[409] «هذا ابني لِأكبر سنا منه» فإنه ممتنعٌ قطعًا. وأيضًا لو كان منسوجًا على منواله لَلَغَى هذا الكلامُ عندهما/ كما لغَى «هذا ابني» فلما لمْ يلْغُ بل أراد بعض اللوازم، تعينَ أنه ليس كذلك؛ ولو سلم، فينبغي[410] أن يخالفها أبو حنفية[411] ههنا بأن يريد جميع الأحكام؛ لأنّ الحقيقة ممكنةٌ من حيث اللفظ كما خالف ثمة[412] بأن أراد الحرية. [٢٤ظ]

فالصواب في الجواب. أما عن البحث الأول، فأنْ يقالَ:[413] التقريرُ الذي ذكره للشافعية قرينةٌ عليهم بلا مرية؛ فإن أفضل مُتأخّرِي الشافعية، مولانا عضد الملة والدين، قرر المذهب؛ هكذا قالوا: أقرب[414] مجاز إلى الخطأ والنسيان باعتبار الرفع المنسوب إليهما، المقتضى ارتفاع ذاتها إنما هو عموم أحكامهما، فإنْ نفى جميع الأحكام يجعلْهما كالعدم، فكان الذات قد ارتفعت بخلاف نفي البعض. فوجب الحملُ عليه للاتفاق على أنه «إذا تعذرت الحقيقة وتعدد المجاز حُمل على الأقرب.» وذلك معنى إضمار الجميع. ولو سلم صحة ذلك التقرير، فنقول إن الأولوية المذكورة فيه إنما هي بالنظر إلى المجتهد قبل ملاحظة[415] المقدمة الاجماعية؛

٤٠٣ ق: يغير.

٤٠٤ هناك تغيرات بسيطة في النقل، انظر: **شرح التلويح على التوضيح**، للتفتازاني، ١/ ٢٧١.

٤٠٥ ق: نتيجة.

٤٠٦ وفي هامش ب: أبو يوسف ومحمد رحمهما الله.

٤٠٧ ق ب ع: وما نحن فيه ممكن.

٤٠٨ ق ب ع – لزوم كذب الرسول.

٤٠٩ ق: لا من قبيل.

٤١٠ ق ب ع: فكان ينبغي.

٤١١ ق + رحمه الله.

٤١٢ ب – ثمة.

٤١٣ ق ع: تقال.

٤١٤ ع – قالوا: أقرب.

٤١٥ ق ب ع: ملاحظته.

وهي كل ما غلب عليه ظن المجتهد يجب عليه الحكم به وأما بعدها فيرتقي[٤١٦] تلك الأولوية إلى مرتبة الوجوب؛ فللمانع أن يمنع كلا من الأولوية والوجوب نظرا إلى كل من الحالين،[٤١٧] فاليتأمل!

وأما عن الثاني فأن يقال: لا نسلم أنّ[٤١٨] منع اللزوم بالنظر إلى هذا التقرير الذي لا وجود له في كتبهم[٤١٩] لِمَ لا يجوز أن يكون بالنظر إلى تقرير فخر المحققين عضد الملة والدين. ولو سلم فإنما هو أيضا بالنظر إلى المجتهد لكن بعد[٤٢٠] ملاحظته المقدمة الاجماعية كما أشرنا إليه. فإن الخصمَ لما كان دقيقَ النظر عارفًا بأن المقدمة القائلة، فوجب علينا أن نحمله على أقرب المجازات بواسطة المقدمة الاجماعية مطوية اكتفاء على ظهورها منع تلك المقدمة. ومن قصّر نظره على الظاهر ولم يتنبَّهْ لِتلك المقدمة، منعَ ذلك المنع.

وأما الجواب عن قوله: «وقولهم: لأن اللفظ إنما يستلزم إلى آخره.» فموقوفٌ على بيانٍ[٤٢١] مراد الحنفية حسبما[٤٢٢] قرّره الباحثُ؛ وهو أنا سلمنا أنّ إرادة المعنى الحقيقي وهو رفعُ جميعِ الخطأ والنسيان متعذرة،[٤٢٣] لكن لا نسلم أنها إذا تعذرت تعين إرادة رفع جميع الأحكام وإنما يكون كذلك إذا أريد المعنى الحقيقي؛ فإنّ رفع جميع الخطأ والنسيان/ إذا ثبتَ تبتَ رفعُ جميع [٢٥و] الأحكام المتعلقة بها لما تقرر عندهم «أن الشيءَ إذا ثبت ثبت بجميع لوازمه.» فلما لم يُرد المعنى الحقيقيُّ بل أريدَ المحذوفُ الذي هو الحكمُ، لم يمكن المصير إلى العموم؛ لأنه مشترك ولا عمومَ له. إذا عرفت هذا، فاعلمْ أنَّ قولَه: «وقولهم: 'لأنّ اللفظَ إنما يستلزم إرادة رفع جميع الأحكام بواسطة إرادة رفع الحقيقة' ممنوعٌ» مكابرةٌ، لما عرفتَ: «أن الشيئ إذا ثبتَ ثبت بِجميع لوازمِه»؛[٤٢٤] وقولَه: «لأن إرادة رفع جميع الأحكام الحقيقية إلى آخره» باطلٌ. لأن هذه الإرادة

٤١٦ ب + إلى.
٤١٧ ق ع: الحالتين.
٤١٨ ب – أن.
٤١٩ ق ب ع + المشهورة.
٤٢٠ ب: قبل.
٤٢١ **ك + بيان، صح هامش.**
٤٢٢ ب: فيما.
٤٢٣ ق ب ع: متعذر.
٤٢٤ **العناية شرح الهداية** لأكمل الدين البابرتي، ٣/ ٤١١.

إنما يصح إذا كان المقرر[٤٢٥] قابلا لها، وليس كذلك لما عرفتَ أنه الحكم وهو مشترك؛ هذا ما تيسر لي في تحقيق المقام وإتمام الكلام، والله المستعان، وعليه التكلان.

ثُم قال المولى المجيب: هذا، وإنّ على الباحثِ أن يتشَمَّر لِدفعِ ما أوردُ[٤٢٦] في هذا المقامِ من الإشكالِ الذي هو أقوى ورودًا مما أوردَه، وهو أنّ المحذوفَ الذي هو الحكم، إنما لا يَصِحُّ إرادةُ العموم فيه. إنْ لوْ كان اشتراكُ لفظِ الحكمِ بين الدنيويِّ والأخرويِّ اشتراكًا لَفْظيًّا حتى يلْزمَ عمومُ المشتركِ، لِم لا يجوزُ أن يكونَ اشتراكُه[٤٢٧] بينَهما اشتراكًا معنويًّا بأن يُراد بالحكم مطلقُ الأثر الثابتِ بالشيء؟ فهذا معنى يصدق على الحكمين، وإرادةُ العموم في مثله جائزٌ. لا يُقال: إنه حينئذ يكون خاصًّا، لأن التواطئَ والاشتراكَ المعنويَّ لا يُنافي[٤٢٨] الخصوصَ؛ والخاصُّ من حيث إنه خاصٌّ لا يَصحّ إرادةُ العمومِ فيه. لأنّا نَقول: المضافُ إلى المعرّفِ باللّام الاستغراقيِّ عامٌّ بقرينةِ الإضافةِ إلى العامِّ. وذلك، لأن اللّامَ في الخطأ والنسيانِ لم يُرَدْ به العهدان، وذلك ظاهرٌ ولا الحقيقة؛ لأنّ المقصودَ رفعُ أحكامِ الخَطأ والنسيان الصادرَيْن في الخارج[٤٢٩] عن المكلّف، لا رفع أحكام الحقيقتين المتعلقتين في الذهن. فتعين أنّ المرادَ رفعُ الأحكام الجزئيّةِ للجزئياتِ الصّادرةِ للمفهومين عن المكلّف. فقل أيها الباحث! ما تقول في دفعِ سؤالِ الإشتراك المعنوي في هذا المقام؟

يقول الفقير: هذا سؤالٌ لِصاحب التحقيق، ولم يدفعْه أحد[٤٣٠] مِن أربابِ التّدقيق. ولقد أقدمَ عليه صاحبُ التّنقيح، / ولم يرضَهُ صاحب التلويح، وتشبَّثَ المنصورُ شارحُ المُغني بِذَيل جدال لا يُسمن ولا يغني. فأقول وباللهِ التوفيقُ وبيده أزِمّةُ التحقيق: إنَّ[٤٣١] الأمورَ الأُخْروِيةَ من الثّوابِ والعِقاب ليست أحكامًا[٤٣٢] لِأفعالِ العباد، بمعنى الآثار الثابتة بها والمسببة عنها،[٤٣٣] لما تقرر عند [٢٥ظ]

٤٢٥ ب: المقدمة.

٤٢٦ ب ع: أوردُه.

٤٢٧ ب: اشتراك.

٤٢٨ ب: لأنها في.

٤٢٩ ب – في الخارج.

٤٣٠ ك – أحد، صح هامش.

٤٣١ ق ب ع + إنَّ حكمَ الشيءِ عند الفقهاءِ عبارةٌ عن الأثرِ الثابتِ بذلك الشيءِ ولا شكَّ أنَّ.

٤٣٢ ق – أحكاما.

٤٣٣ وفي هامش ك: وقد عرفتُ أن المرادَ بالحكم ههنا بهذا المَعنى.

أهلِ السّنةِ أنّ العبدَ لا يسْتحقُّ الثوابَ والعقابَ بِطاعتِه ومَعصيتِه، بل الثوابُ على الطاعةِ فضلٌ من الله تعالى، والطاعةُ أمّارةٌ عليه لا سببٌ؛ والعقابُ على المعاصِي عدلٌ منه تعالى، والمعصيةُ أمارةٌ لا سببٌ. فإذا أطلِق الحكمُ عليها فلا بدَّ أن يكونَ بِوضعٍ آخر فيلزم الاشتراك البتة فتدبر! فإنه تَحقيقٌ[٤٣٤] لا مزيدَ عليه عِند أهلِ المنصف.[٤٣٥]

[البحث العاشر: القول في قول الرسول ﷺ «زكوةُ الأرضِ يُبسُها»]

قال المولى الباحث: البحث العاشر: رُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «زكوةُ الأرضِ يُبسُها إلى آخره.»[٤٣٦] ولِذلك جازتِ الصّلوةُ عَليها بعدما وقعتْ فيها النجاسةُ وجفَّت. فيه بحث؛ لأنّ طهارةَ المكانِ ثَبتتْ بِدلالة النصِّ، وهي تَعملُ عملَ النصّ، ولنا قاعدةٌ مقررةٌ وهي: «إنَّ[٤٣٧] ما ثبتَ بالكتابِ لا يتأدّى بما ثبتَ بِخبرِ الواحد»[٤٣٨] فحِينئذٍ لا يجوزُ الصلوةُ عليها كما لا يَجوز التيمّمُ فيها، والمُصرّح في أكثرِ كتبِ الفقهِ خلافُه؛ فما وجهُه؟

وقال المولى المجيب: هذا سؤالٌ مذكورٌ في النّهاية، بل ما مِن شرحٍ مِن شُروحِ الهدايةِ ممّا وصل إلينَا إلا وهذا السؤال معَ جوابِه مذكورٌ فيه.[٤٣٩] فخلاصةُ ما قيلَ في الجوابِ عنه:

إن الآيةَ[٤٤٠] ههنا ظنيةٌ؛ لأنّ المفسّرين اختلفُوا في تفسيرها. فقيلَ: المرادُ تطهيرُ الثوبِ. وقيل: تَقصيرُه لِلمنعِ عن التَّكبّرِ والخُيلاءِ؛[٤٤١] فإنَّ العربَ كانوا يجرّون أذْيالَهم تكبّرًا. وقيل: المرادُ تطهيرُ النفسِ عن المعايبِ والأخلاق الرَّدِية. وإذا كان كذلك كانت ظنيةَ الدلالةِ؛ ولِهذا لمْ يُكفَر من أنكرَ اشتراطَ طهارةِ الثوبِ، وهو عطاء، فيكون[٤٤٢] الدلالةُ كذلك، فإنْ قيلَ: فالطَّيبُ

٤٣٤ ق ب ع: تدقيق.

٤٣٥ ق ب ع + وتحقيقٌ لا يتطرق شائبة شكٍ إليه.

٤٣٦ **السنن الكبرى** للبيهقي، ٢/ ٥٠٢ (٥٢٥).

٤٣٧ ق – إن، صح هامش.

٤٣٨ **العناية شرح الهداية** لأكمل الدين البابرتي، ١/ ٢٨.

٤٣٩ **البناية شرح الهداية** لبدر الدين العيني، ١/ ٧٢٢؛ **فتح القدير** للكمال ابن الهمام، ١/ ٢٠٠؛ **العناية شرح الهداية** لأكمل الدين البابرتي، ١/ ٢٨.

٤٤٠ يشير المؤلف إلى قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ المدثر، ٧٤/ ٤.

٤٤١ ق ع: الخيلاءِ والتَّكبّرِ، ب: الخيلاءِ والكبر.

٤٤٢ ق: فتكون.

أيضًا يحتملُ الطاهِر والمنبت، وعلى الثاني حملَ أبو يوسف والشافعي رضي الله عنهما.[٤٤٣] ولا يجوز أن يكونَا مرادَيْن لِعدمِ عمومِ المشترك، فيكون مُؤَوَّلًا؛[٤٤٤] وهو مِن الحُججِ الظّنية كالعامّ[٤٤٥] فيَجب أن يجوزَ التيمّم أجْيب بأن الاحتمالَ[٤٤٦] في الطيّب مسلّم/ لكن[٤٤٧] الظاهر مرادٌ بِالإجماع [٢٦و] كما تقدّم. إنما الخلافُ في اشتراط الإنبات، فيكون اشتراط الطهارة قطعِيًّا، فلا يتأدى بطهارة ثَبتتْ بخبر الواحد. كذا ذكره الشارحُ الشيخُ أكملُ الدين رحمه الله.[٤٤٨]

ولِي في هذا المقام بحثانِ لا بدَّ[٤٤٩] أن يُجيبَ عنهما الباحث: أحدُهما، أنه قد تقرّر في شروح **أصُول** ابن الحاجب أنّ مُوافقةَ الحكمِ لِلدليلِ لا يقتضِي أن يكون مُستفادًا منه؛ فحينئذٍ يكون قولُهم: «بأن الطاهرةَ مرادٌ[٤٥٠] في الآية بالإجماعِ» في حَيِّز المَنْع. والبحث الثاني، أن الآيةَ النّاطقة بِاشتراط طهارةِ الثوبِ إذا كانتْ ظنيةً، بناءً على اختلافِ أقوالِ المفسَرينَ فكيف ثبتَ[٤٥١] بها الاشتراطُ القّطعيُّ في حَقّ الثّوب؟ فإن ظنيَّتَها غيرُ مقصورةٍ على ما يُستفاد منه بِطريقِ الدّلالة، بل متناولٌ لِما يستفادُ من عبارتِه أيضًا؛ فما وجهُ التّقصّي عن هذَين الإشكاليْن أيها الباحث؟

يقول الفقير: قد حصل الجوابُ عن أصل البحث مما[٤٥٢] نُقل عن الشروح. وأما الجواب عن بحثَي المولى المجيب، فأنْ يقال عن الأول: إنهم لا يدّعون أن الطهارةَ مستفادةٌ من الآيةِ بالإجماعِ حتى يتوجّه عليه المنعُ. فإنّ عبارتَهم هكذا. والظاهر مرادٌ بالإجماع وهو لا يدلُّ على الإرادةِ من الآيةِ، بلْ يدَّعون أن الطهارةَ مرادةٌ بالإجماع ولوْ من غير الآية؛ حتى أَنّ أبا يوسف أيضا لا يُجوّز التيمّمَ في مكانٍ منبتٍ بخسٍ. فإذا اتَّفقَ الخصم على اشتراطِ الطهارةِ ولو خالف في الدليل المفيد له يكون ذلك الاشتراطُ قطعيًّا فلا يتأدّى بطهارة ثبتت بخبر الواحدِ بِخلاف طهارةِ

٤٤٣ ب – رضي الله عنهما.

٤٤٤ ق: مؤولاً.

٤٤٥ ق ع + المخصوص.

٤٤٦ ق: لأن.

٤٤٧ ب – لكن.

٤٤٨ ب ع – رحمه الله. | **العناية شرح الهداية** لأكمل الدين البابرتي، ١/ ١٩٩-٢٠٢.

٤٤٩ ب – لا بدَّ.

٤٥٠ ق ب ع: مرادة.

٤٥١ ب: تثبت.

٤٥٢ ق: لما، ب ع: بما.

الثّوبِ. فإن الآية ليست بقطعيةٍ فيها، اتّفاقًا، لِوجود المخالفِ في اشْتراطِها. فكذا الدلالة.[٤٥٣] وعن الثاني، أن الآية المؤَوَّلةَ تُفيد بِظاهرها الفَرض العمليَّ كَمسْحِ رُبع الرّأسِ وغَسلِ المِرفقِ الثابتتيْن بالآيتيْن المؤولتيْن على سَبيل الفرضِ عند الحنفية، فلا استبعاد فيه؛ فاليتأمل!

المصادر

– أساليب بلاغية، الفصاحة – البلاغة – المعاني؛

أحمد مطلوب، أحمد الناصري الصيادي الرفاعي، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠م.

– الإحكام في أصول الأحكام؛

الآمدي، علي بن محمد (ت. ٦٣١هـ/ ١٢٣٣م.)، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق ١٤٠٢هـ.

– الأعلام؛

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت. ١٣٩٦ه./ ١٩٧٦م.)، دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢م.

– البناية شرح الهداية؛

بدر الدين العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى (ت. ٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٠هـ. ٢٠٠٠م.

– تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي؛

الزيلعي، ثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت. ٧٤٣ هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، القاهرة ١٣١٣ هـ.

– التجريد؛

القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين (ت. ٤٢٨ هـ)، حققه مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام، القاهرة ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

– تفسير يحيى بن سلام؛

يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة (ت. ٢٠٠هـ)، تقديم وتحقيق الدكتورة هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٤٥٣ ق ب ع + ولو لم يسلم أنهم ادعوا ذلك؛ لنكه مبني على ما تعارفوا من إسناد الأحكام إلى الأدلة الظاهرة في إفادتها، وإن لم ينقل الاستدلال. فإن المتأخرين يستدلون على (ب: عن) مسائلَ نُقلت عن أبي حنيفة رحمه الله بأدلة لم تنقل عنه؛ وما ذكر في المختصر وشروحِه كلامٌ جدليٌّ ذكر في مقام المنعِ مبنيٌّ على الاحتمال، فلا ينافي الظاهر المبني على العُرف.

- تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل؛

الطوسي، نصير الدين (ت. ٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م.) دار الأضواء ١٩٨٥م.

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد؛

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت. ٤٦٣هـ)، حققه مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب ١٣٨٧هـ.

- الحاشية على المطول؛

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني (ت. ٨١٦ هـ)، حققه رشيد أعرضي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٨ه/ ٢٠٠٧م.

- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة؛

الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري (ت. ١٤٢٠هـ)، دار المعارف، الرياض – الممكلة العربية السعودية، ١٤١٢ هـ./ ١٩٩٢ م.

- شرح التلويح على التوضيح؛

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت. ٧٩٣هـ)، مكتبة صبيح مصر، د.ت.

- شرح صحيح البخارى؛

ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت. ٤٤٩هـ.) حققه أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٢٣هـ./ ٢٠٠٣م.

- شرح العقائد العضدية؛

الأبهري، سيف الدين أحمد (ت. ٨٠٠ه./ ١٣٩٧م.) حققه وترجمه عمر ترك أر، نوبل، أنقرة ١٩٩٦.

- شرح معاني الآثار؛

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري (ت.٣٢١هـ)

حققه محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، ١٤١٤ هـ./ ١٩٩٤م.

- شرح المقاصد؛

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت.٧٩٢ه/ ١٣٩٠م)، دار الكتب العلمية، بيروت د.ت.

- شرح المواقف؛

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني (ت. ٨١٦ هـ)، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، د. ت.

- صحيح البخاري؛

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي (ت.٢٥٦ه/ ٨٧٠م)، السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر ١٣١١ هـ.

- عقود الجمان في علم المعاني والبيان؛

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت.٩١١ هـ/ ١٥٠٥م)، تحقيق وضبط: عبد الحميد ضحا، دار الإمام مسلم للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٣٣ هـ/ ٢٠١٢ م.

- العناية شرح الهداية؛

البابرتي، محمد بن محمد بن محمود أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي (ت. ٧٨٦هـ.)، دار الفكر، لبنان ١٣٨٩هـ./ ١٩٧٠م.

- فتاوى السبكي؛

السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي (ت. ٧٥٦هـ)، دار المعارف، د. ت.

- فتح القدير على الهداية؛

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري (ت. ٨٦١ هـ)، دار الفكر، لبنان ١٣٨٩ هـ. ١٩٧٠م.

- كتاب البحر المحيط في أصول الفقه؛

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت. ٧٩٤هـ)، دار الكتبي، ١٤١٤هـ. ١٩٩٤م.

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛

الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت. ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧ هـ.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛

كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة (ت.١٠٦٧ه/ ١٦٥٧م)، مكتبة المثنى، بغداد ١٩٤١م.

- الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري؛

الكرماني، شمس الدين محمد بن يوسف بن علي بن سعيد (ت. ٧٨٦هـ.)، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠١ه / ١٩٨١م.

- مجمع الأمثال؛

الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت. ٥١٨هـ)، حققه محمد محيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.

- المصنف؛

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني (ت. ٢١١ هـ)، حققه حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند ١٤٠٣م.

- المفاتيح في شرح المصابيح؛

الحسين بن محمود بن الحسن، مظهر الدين الزَّيْدَانيُّ الكوفي الضَّريرُ الشِّيرازيُّ الحَنَفيُّ المشهورُ بالمُظْهِري (ت. ٧٢٧هـ.)، دار النوادر، الكويت ١٤٣٣هـ./ ٢٠١٢م.

- معجم المؤلفين؛

كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني (ت. ١٤٠٨ه/ ١٩٨٧م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت د.ت.

– معجم المطبوعات العربية والمعربة؛

يوسف بن إليان سركيس (ت. ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م)، مطبعة سركيس، مصر، ١٩٢٨م.

– الموافقات؛

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (ت. ٧٩٠ هـ)، حققه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ. / ١٩٩٧م.

– المهذب في علم أصول الفقه المقارن؛

عبد الكريم النملة بن علي بن محمد، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٢٠هـ . / ١٩٩٩م.

– نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار؛

بدر الدين العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى (ت. ٨٥٥هـ.)، حققه أبو تميم ياسر بن إبراهيم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر ١٤٢٩هـ./ ٢٠٠٨م.

– نيل الأوطار؛

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت. ١٢٥٠هـ.)، حققه عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر ١٤١٣هـ ./ ١٩٩٣م.

Kaynakça

el-Alâ' er-Rûmî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muslihiddîn Musa b. İbrahim, *Risâletü'n-Nikât ve'l-Es'ile,* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 277), vr. 1b-20b.

Alak, Musa, "Molla Hüsrev'in Belagat İlimlerine Dair Haişiye Ale'l Mutavvel Adlı Eseri", *İslami İlimler Dergisi,* 6/2 (2011), 95-133.

Bağdadî, İsmail Paşa el. *Hediyetü'l-ʿarifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-ʿArabî, 1955.

Ceylan, Hadi Ensar, *Molla Hüsrev'in delâlet anlayışı ve fürû'a yansımaları,* Ankara Ünv. Sosyal Bil. Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara-2011.

İbnü'l-'İmâd, Ebü'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-Zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud Arnavût. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillah. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. thk. Mehmed Şerefettin Yaltkaya. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsil-Arabî.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillah. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdulkadir Arnavût. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010.

Koca, Ferhat. "Molla Hüsrev". *Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi*. 30/252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Nazmü'l-ʿikyân fî aʿyâni'l-aʿyân*. thk. Philip Hitti. Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 1927.

Taşköprizâde, Ahmed efendi. *eş-Şakâikü'n-nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-osmaniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1975.

Taşköprizâde, Ahmed efendi. *Miftâhü's-saade ve misbâhü's-siyâde.* 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985.

Uçar, Hasan. "Molla Hüsrev'in Nakdü'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 123-65. https://doi.org/10.26570/isad.347725.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn, *el-Aʿlâm: Kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikın*. Beyrut: Dârü'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 2002.

Extended Abstract

A Critical Edition of the Second Chapter in Molla Hüsrev's Naqd al-afkār fī radd al-anẓār

Hasan Uçar, Mehmet Emin Güzel

This article is a critical edition of the second chapter of the book Naqd al-afkār fī radd al-anẓār penned by Molla Hüsrev (d. 885/1480). The book consists of six chapters discussing particular subjects, with ten issues in each, by using the method of adjudication (muḥākamāt). These subjects include Quran, Hadith (the speeches of the prophet), jurisprudence, juridical methodology, Arabic language and rhetoric and logic. This second chapter is about Hadith (the speeches of the prophet). Four chapters of this book, have been previously edited. It is possible to see the logical inferences depending on the reasoning forms that dominate the work and the intense language philosophy in this section. Considering the time of the author Molla Hüsrev, who served as judge, military judge and professor during the reigns of Murad II (r. 1431-1451) and Mehmed II (r. 1451-1481), the book shows his competence in these subjects as well as the level of culture in the society in which he lived in.

In the book, Sirāj al-dīn b. Sa'd al-dīn al-Tawqī'ī (d. 886/1481) answers the questions posed by Alā al-dīn Ali b. Mūsā al-Rūmī (d. 841/1438). The questioner is called "al-mawlā al-bāḥith" and the responder is called "al-mawlā al-mujīb" in the text. Molla Hüsrev, who calls himself "faqīr" (i.e. the poor), acts as a referee from a philosophical and rational point of view on their thoughts regarding subjects. As a good example of the adjudication genre, the book shows Molla Hüsrev's knowledge of these sciences and his eloquence.

Early works produced between the sixth (twelfth) and eighth (fourteenth) centuries include critiques of content, language and style. It seems that the genre of adjudication (muḥākamāt) developed in this period. We observe similar works during the Ottoman period as well. Molla Hüsrev, known mostly for his knowledge

of exegesis and jurisprudence, treats with the method of adjudication such Hadith that use logical formulas. In this book, he supports the thinker that he considers to be right and criticizes both when he disagrees with their viewpoints. Ultimately, he presents his own views.

The subjects that the author adjudicated in this chapter contains such titles; in the first title, the author focused on the definition of the attribution. The author has examined the concepts in the definition of the attribution under this title. In the second title, the author evaluated the question and the answer asked about the Prophet's friends not obeying his orders after the Hudaybiya treaty. According to Molla Hüsrev, the reason for their delay in obeying the order is that the Prophet gave the good news they would enter Mecca. In the third chapter, has been discussed the rumor that Umrah in Ramadan is equivalent to Hajj. Molla Hüsrev, in this respect, emphasized that when it is not possible to refer the attribution to the real meaning, it should be referred to the figurative meaning (metaphor). In the fourth title, the author brought up the criterion that determines the accuracy or falsity of the attribution. The conclusion Molla Hüsrev reached, the determination of the correctness and falsity of the conditional clauses is conditional and where there is presumption for the literal meaning of the sentence, the figurative meaning is not possible. In the fifth, sixth and seventh title, the subject of epistemological and evidential value of khabar al-wâhid in Islam, is examined. Also the subjects, omission, particularization, estimation, conjunction etc. were evaluated in the context of language. In the eighth title, the pray of the Prophet before his prophethood was questioned. If the Prophet prayed according to the information he received from the Christians and Jews, how did he trust them in his pray? If he prayed according to Torah and Bible is it possible to pray according to a distorted books? In the ninth chapter Molla Hüsrev tried to prove that the figurative meaning of khabar al-wâhid can be used in cases where there is no presumption for the literal meaning of the sentence. In the tenth title called "al-mawlā al-bāģith" asked about the contradiction between the hadith that states that the soil will be considered clean after it dries, and the verses that command cleanliness for prayer. While acting as a referee on this issue, Molla Hüsrev also included the differences between the sects and their reasons.

Key words: Molla Hüsrev, Naqd al-afkār, al-Muhākamāt, Critical Edition, Hadith.